ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت - اسلام کا اقتصادی نظام - قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ - تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام - سوشلزم کی بنیادی حقیقت -

۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام - اخلاق و فلسفۂ اخلاق - فہم قرآن - تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم" - صراطِ مستقیم (انگریزی)

۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول - وحی الٰہی - جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول -

۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات) مسلمانوں کا عروج و زوال - تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ" -

۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول - اسلام کا نظامِ حکومت - سرایہ - تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم - لغات القرآن جلد دوم - مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم - قرآن اور تصوف - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول - خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ - جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو -

۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت - مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم - حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ -

۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم - تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ" - تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل) تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم" بصائر -

۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ" تدوینِ قرآن - اسلام کا نظامِ مساجد - اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا -

۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم - عرب اور اسلام - تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ" جارج برنارڈ شا -

۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر - فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو ازسرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے - کتابتِ حدیث -

۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت - قرآن اور تعمیرِ سیرت - مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ -

برہان

جلد ۸۱	شعبان المعظم ۱۳۹۸ھ مطابق جولائی ۱۹۷۸ء	شمارہ ۱

فہرست مضامین

۱۔	نظرات	سعید احمد اکبر آبادی	۲
	مقالات		
۲۔	اسلام اور سامان تعیش	مولانا سید جلال الدین عمری۔ علیگڈھ	۶
۳۔	آثار شاہ اسمٰعیل شہیدؒ	جناب محمد بشیر صاحب ایم اے لاہور	۲۰
۴۔	مثنوی فروغ: دار العلوم دیوبند کی قدیم منظوم تاریخ	مولوی سید محبوب رضوی صاحب دیوبند	۴۴
۵۔	ضمیر کی آواز۔ ایک عبرت انگیز واقعہ	سعید احمد اکبر آبادی	۵۷
۶۔	ادبیات غزل	جناب اسیر شاہجہان پوری	۶۳
	غزل	" " " "	۶۳

نظرات

گذشتہ سال اکتوبر میں سرینگر (کشمیر) میں حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ پر جو ایک نہایت عظیم الشان سیمینار منعقد ہوا تھا اور جس میں شیخ محمد عبداللہ وزیر اعظم، مولانا مسعودی، میرواعظ مولانا محمد فاروق، مفتی بشیر الدین اور دوسرے زعماء و علمائے کشمیر نے غیر معمولی دلچسپی لی تھی۔ اوس کی ایک اور بڑی تجویز یہ تھی کہ" مولانا محمد انور شاہ اکاڈمی "کے نام سے ایک تحقیقاتی ادارہ قائم کیا جائے۔ جس کے مقاصد یہ ہوں (۱) حضرت شاہ صاحب کی ایک نہایت سیر حاصل، جامع اور محققانہ سوانح عمری مرتب کرنا۔ (۲) حضرت شاہ صاحب کی کتابوں کو موجودہ اصول و قواعد تحقیق و تہذیب کے ساتھ اڈٹ کرنا اور اعلیٰ ٹائپ میں اعلیٰ کاغذ پر شائع کرنا۔ (۳) حضرت شاہ صاحب کی جو کتابیں نہایت دقیق اور غامض مباحث پر مشتمل ہیں۔ اون کو شروح اور تعلیقات و حواشی کے ساتھ شائع کرنا۔ (۴) کشمیر کے علماء اور مشائخ کے حالات و سوانح اور ان کے علمی، دینی اور اصلاحی کارناموں پر ریسرچ کرانا اور ان پر سلسلہ وار کتابیں شائع کرنا۔ (۵) اسلامی علوم و فنون پر عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق محققانہ کتابیں لکھوانا۔ (۶) عربی فارسی کے اہم مخطوطات کو اڈٹ کرنا، علاوہ ازیں اکاڈمی کا ایک سہ ماہی تحقیقاتی مجلہ بھی ہوگا۔

سیمینار میں جب یہ تجویز اتفاق آرا اور پورے جوش وخروش سے منظور ہو گئی تو اسی دن شب میں مولانا مسعودی کی طرف سے ایک عظیم الشان ڈنر مولانا کے بھائی نذیر احمد صاحب کے مکان پر تھا جس میں شیخ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے اس سے بہتر موقع اور کیا ہو سکتا تھا۔ اکابر مجلس نے شیخ صاحب کے سامنے تجویز پیش کی اہمیت وافادیت پر اپنے اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ جناب شیخ صاحب اس تجویز کو سنکر ایسے خوش ہوئے کہ گویا یہ تجویز خود اون کے دل کی ایک دیرینہ آرزو تھی چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ تقسیم کے بعد اون کی وزارت عظمی کے زمانہ میں جب مولانا ابو الکلام آزاد یہاں تشریف لائے تھے تو ایک دن انہوں نے فرمایا "کشمیر میں اسلامی علوم وفنون پر تحقیقاتی کام کرنے کا ایک عظیم الشان ادارہ ہونا چاہیئے" اور یہ بھی فرمایا کہ ایسے ادارہ کے لئے کشمیر سے بہتر کوئی دوسری جگہ ہندوستان میں نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد مولانا نے شیخ صاحب سے اس کا وعدہ بھی لیا کہ وہ یہ کام کرینگے، شیخ صاحب نے فرمایا۔ "مولانا کی بات اُسی وقت سے میرے دل کو لگی ہوئی تھی۔ اب حالات ٹھیک ہیں۔ اور میں اس پوزیشن ہوں کہ کر بھی سکتا ہوں، چنانچہ میں اس کو جلد شروع کرونگا۔

جناب شیخ صاحب نے جب اصولاً اس تجویز کو منظور کر لیا تو پھر اسی مجلس میں اس تجویز کو عملی شکل دینے کے لئے جو امور متعلقہ ہو سکتے تھے اون پر تبادلہ خیال کیا گیا، اس سلسلہ میں ایک مسئلہ یہ بھی زیر غور آیا کہ یہ اکاڈمی کشمیر یونیورسٹی کا ایک جزو ہو یا اوس سے الگ ایک آزاد ادارہ ہو۔ مجلس میں اکثریت کی رائے یونیورسٹی سے اوس کے الحاق کی تھی (اگرچہ راقم الحروف اس کا حامی نہیں تھا)، چنانچہ اس کا فیصلہ ہو گیا، اور توقع یہ دلائی گئی کہ مارچ میں جب یونیورسٹی

تعطیلات کلاں کے بعد کھلیگی تو اس معاملہ میں خاطرخواہ پیش رفت ہو گی، چنانچہ کشمیر سے واپسی پر جتنے اصحاب شیخ صاحب سے الوداعی ملاقات کر کے روانہ ہوئے وہ سب نہایت پرامید تھے۔ ریڈیو اور اخبارات میں جلی عنوانات سے مولانا محمد انور شاہ اکاڈمی کا ذکر آچکا تھا اور اس کی وجہ سے برصغیر ہند و پاک کے مسلمان ہی نہیں بلکہ عالم اسلام کے دوسرے ممالک کے ارباب علم بھی اس روز سعید کا بیتابی سے انتظار کر رہے تھے، جب کہ اکاڈمی کے قیام کا انہیں مژدۂ جاں فزا ملے، لیکن سیمینار کے بعد سے آج تک اس سلسلہ میں مسلسل خاموشی ہے اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اگر یہ تجویز نذر طاق نسیاں نہیں کر دی گئی ہے تو اس وقت وہ تعمیل و تشکیل کی کس منزل میں ہے۔

اصحاب علم و خبر جانتے ہیں کہ آج اسلامی علوم و فنون کے چمن میں جو بہار آئی ہے وہ دولت بنی عباس کے بعد سے اب تک کبھی نہیں آئی تھی، عرب و ایران میں اور مغربی و مشرقی افریقہ کے چھوٹے چھوٹے اسلامی ملکوں میں "احیاء التراث العلمی الاسلامی" کے نام اور جذبہ سے عظیم الشان ادارے قائم ہیں۔ جن میں اسلامی علوم و فنون پر بلند پایہ تحقیقی اور تصنیفی و تالیفی کام ہو رہے ہیں۔ نہایت اہتمام سے کتابیں چھپ رہی ہیں مجلات و رسائل نکل رہے ہیں، سیمینار منعقد ہو رہے ہیں مذاکرات اور کانفرنسوں کی گرم بازاری ہے۔ ان سب کوششوں کا نتیجہ یہ ہے کہ آج علم و ثقافت کی بین الاقوامی نمائش گاہ میں اسلام صف اول کی ایک ممتاز کرسی پر جلوہ فرما نظر آتا ہے، اور اس کی وجہ سے اب امریکہ،

یورپ اور روس تک نے پیغمبر اسلام، اسلامی روایات اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے متعلق اپنے نقطۂ نظر میں ایسی نمایاں تبدیلی پیدا کرلی ہے کہ پہلے جو خوگر قدح تھے اب وہ ستائش گر و مدح خواں ہیں۔

وہ زمانہ گزر گیا جب کہ قوموں کی تقدیر کا فیصلہ تلوار سے ہوتا تھا۔ اب تہذیب اور ثقافت نے یہ منصب سنبھال لیا ہے علامہ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے کہ " آئندہ وہی قوم دنیا کی سب سے بڑی قوم ہوگی جو یہ ثابت کرسکے گی کہ اوس کا قانون زندگی اور اوس کی ثقافت سب سے اعلیٰ ہے۔ علامہ نے جس کی پیشین گوئی کی تھی وہ یہی وقت ہے، اس بنا پر عالم اسلام کا ہر گوشہ اپنی بساط کے مطابق اسلامی قانونِ حیات اور اوس کے ثقافتی ورثہ کی چمن آرائی میں دل اور جاں سے لگا ہوا ہے مولانا ابوالکلام آزاد نہایت دوراندیش اور بالغ نظر تھے انہوں نے بھی اپنی چشم بصیرت سے اوس وقت کو پہچان لیا تھا اور بحیثیت ہندوستانی کے اون کی تمنا تھی کہ عروس اسلام کی اس مشاطگی میں ہندوستان کا بھی حصہ ہو، اور اس کے لئے انہوں نے کشمیر کو اس لئے منتخب فرمایا کہ عرفی کے بقول یہ خاصیت اسی کی سرزمین میں ہے کہ:

ہر سوختہ جانے کہ بکشمیر در آید
گر مرغ کباب ست کہ باباِل و پر آید

ہمیں امید رکھنی چاہیئے کہ جناب شیخ صاحب مولانا آزاد کی اس تمنائے دلی کو جلد بر لانے کی کوشش فرمائیں گے کہ

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

اسلام اور سامانِ تعیش

مولانا سید جلال الدین عمری

(١)

قرآن شریف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی لذتوں اور عیش و عشرت میں انہماک انسان کو حق سے پھیر دیتا ہے۔ وہ اس کے لیے آمادہ نہیں ہوتا کہ خدا کا بندہ بن کر رہے اور اس کے احکام کی اطاعت کرے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید کہتا ہے کہ ہر دور کے مترفین نے حق کا انکار کیا ہے[1]۔ ان کی عیش و عشرت اور خوش حالی حق کو قبول کرنے کی راہ میں رکاوٹ رہی ہے۔ اور انھوں نے تقوی و طہارت کی جگہ فسق و فجور اور معصیت کی زندگی کو ترجیح دی ہے۔ سورۂ اسراء میں ہے:-

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ط (بنی اسرائیل ٢)

جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں تو پہلے اس کے خوش حال لوگوں کو (اللہ کی عبادت اور اطاعت) کا حکم دیتے ہیں لیکن جب وہ اس میں نافرمانی کی روش اختیار کرتے ہیں تو اس بستی پر عذاب کا فیصلہ ہو جاتا ہے اور ہم اسے تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا:-

---

[1] قاموس (مادہ ترف) میں ہے اترفتہ النعمۃ اطغتہ و نعمتہ ..... والمترف کمکرم المتروک یصنع مایشاء ولا یمنع والمتنعم لا یمنع من تنعمہ والجبار۔ مطلب یہ کہ اتراف میں سرکشی اور خوش حالی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ مترف اس شخص کو کہا جاتا ہے جو من مانی کرے اور کوئی اس کا ہاتھ پکڑنے والا نہ ہو اور اس خوش حال شخص کو بھی مترف کہا جاتا ہے جس کے عیش و عشرت میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ اسی طرح سرکش اور ستمگر انسان کو بھی مترف کہا جاتا ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:۔

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ (السبا: ۳۴)

ہم نے جس بستی میں بھی کوئی ڈرانے والا بھیجا تو اس کے خوش حال لوگوں نے کہا کہ جو دین تم لائے ہو ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔

عیش کوشی اور دنیا پرستی کا رد عمل تاریخ میں ترک دنیا کی شکل میں ہوا ہے۔ جو لوگ اس رد عمل کا شکار ہوئے انہوں نے انسان کی بنیادی ضرورتوں اور فطری تقاضوں تک سے انکار کر دیا اور رہبانیت کی طرف چل پڑے لیکن تعیش کی طرح رہبانیت کے ہاتھوں بھی انسانی تہذیب کو نقصان اٹھانا پڑا ہے۔ رہبانیت انسان کی امنگوں اور حوصلوں کو کچل دیتی ہے اور تہذیب و تمدن کی ترقی میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے

اسلام نہ تو تعیش والی زندگی پسند کرتا ہے اور نہ ترک دنیا اور رہبانیت کو صحیح سمجھتا ہے۔ اس نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کی ہے۔ اس سے بحث کا یہ موقع نہیں ہے۔ یہاں ہم سامان تعیش کے بارے میں اس کا نقطہ نظر پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں اس نے سونے۔ چاندی اور ریشم کے بارے میں تفصیلی احکام دئے ہیں۔ ان احکام کی روشنی میں دوسرے اسباب تعیش کے سلسلہ میں بھی اس کا رویہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔

سونے چاندی کے برتن دنیا کے امیروں۔ رئیسوں اور بادشاہوں نے اپنا معیار زندگی اتنا بلند رکھا کہ غریبوں کا طائر خیال بھی وہاں نہیں پہونچ سکتا تھا۔ ان کے عشرت کدوں کی زیبائش و آرائش زر و جواہر اور ریشم و اطلس سے ہوتی تھی۔ ان کے رہن سہن کا انداز اور طور طریق عام لوگوں سے بالکل مختلف ہوتا تھا۔ ان کی عشرت کا مظاہرہ جن چیزوں سے ہوتا تھا ان میں ایک چیز یہ بھی تھی کہ وہ اپنے کھانے پینے اور دوسری ضرورتوں کے لئے کم قیمت برتنوں کا استعمال پسند نہیں کرتے تھے اور سونے چاندی کے بیش بہا برتن استعمال کرتے تھے۔ اسلام

نے کہا یہ تعیش دنیا پرست اور آخرت فراموش لوگوں کا شیوۂ زندگی ہے۔ خدا اور رسول کے ماننے والوں کو اس سے احتراز کرنا چاہئے۔ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

الذی یشرب فی اناء الفضۃ انما یجرجر فی بطنہ نار جہنم [۱]	جو شخص چاندی کے برتن میں کوئی چیز پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے۔

اس روایت میں پینے کے لئے چاندی کے برتن استعمال کرنے پر جہنم کی وعید سنائی گئی ہے، لیکن یہی روایت دوسرے الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "جو شخص سونے یا چاندی کے برتنوں میں کھاتا پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے" [۲]

حضرت ابو حذیفہ عراق کے شہر مدائن کے گورنر تھے۔ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں ایک مرتبہ انھوں نے پانی مانگا تو ایک دہقان [۳] (کسانوں کے سردار) نے چاندی کے پیالہ میں پانی پیش کیا۔ حضرت ابو حذیفہؓ نے پیالہ پھینک دیا اور کہا میں نے پہلے بھی اسے منع کیا تھا کہ وہ مجھے چاندی کے برتن میں پانی نہ پلائے۔ لیکن وہ باز نہیں آیا۔ پھر فرمایا :-

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہانا عن الحریر والدیباج والشراب فی آنیۃ الذہب والفضۃ وقال ھن لھم فی الدنیا وھن لکم فی الآخرۃ [۴]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ریشم اور دیباج کے استعمال سے اور سونے چاندی کے برتنوں میں (کھانے) پینے سے منع کیا اور فرمایا یہ چیزیں منکرین خدا کے لئے تو دنیا میں ہیں اور تمہیں آخرت میں ملیں گی۔

---

[۱] بخاری کتاب الاشربہ، باب آنیۃ الفضۃ۔ مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔

[۲] مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔ [۳] مسلم کی ایک روایت میں اسے مجوسی کہا گیا ہے۔

[۴] بخاری کتاب الاشربہ، باب آنیۃ الفضۃ۔ مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔

ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں :-

انی سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لاتلبسوا الحریر ولا الدیباج ولا تشربوا فی آنیۃ الذھب والفضۃ ولا تاکلوا فی صحافھا فانھا لھم فی الدنیا۔[1]

میں نے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ نہ تو ریشم اور دیباج پہنو اور نہ سونے اور چاندی کے پیالوں میں کوئی چیز پیو۔ اسی طرح ان سے بنے ہوئے برتنوں میں مت کھاؤ اس لئے کہ یہ چیزیں کافروں کے لئے تو دنیا میں ہیں (اور تمھیں آخرت میں ملیں گی)

ابن قدامہ اس کا فقہی حکم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

والشرب فی آنیۃ الذھب والفضۃ حرام وھذا قول اکثر اھل العلم[2]

سونے اور چاندی کے برتنوں میں (کھانا اور) پینا حرام ہے۔ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔

سونے اور چاندی کی دوسری مصنوعات

ان احادیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ کھانے پینے ہی کیلئے نہیں کسی بھی کام کے لئے سونے اور چاندی کی مصنوعات کا استعمال جائز نہیں ہے۔ چنانچہ فقہ حنفی میں ہے کہ "سونے چاندی کا عطردان، ان کے چمچے ان کی سرمہ دانی اور سلائی اور چشمہ وغیرہ استعمال کرنا ناجائز ہے"[3] اسی طرح سونے چاندی کا قلم، دوات، آئینہ، دستر خوان، لوٹا، پیالی، گھڑی وغیرہ کا استعمال بھی ناجائز ہے۔[4]

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں "قرطبی وغیرہ نے کہا ہے کہ کھانے پینے کے لئے سونے اور چاندی کے برتنوں کا استعمال حرام ہے۔ کھانے پینے ہی کے حکم میں ان سے ملتے جلتے دوسرے استعمالات بھی ہیں۔ جیسے خوشبو اور سرمہ کے لئے ان سے بنی ہوئی

---

[1] مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔ [2] ابن قدامہ: المغنی ۱۰/۳۴۴

[3] ہدایہ۔ باب الکراہیۃ ۴/۴۵۱، ۴۵۰۔ [4] رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۹۸-۲۹۹

چیزیں استعمال کرنا۔ ان کے علاوہ ان کے استعمال کی اور بھی جو صورتیں ہیں وہ سب حرام ہیں۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ [1]

امام نووی کے بیان کے مطابق اس پر اجماع ہے کہ کھانے پینے اور پاکی صفائی کے برتن اور اسکے لئے سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال حرام ہے۔ اسی طرح ان کے چمچے، آتش دان، پیشاب کے برتن، سرمہ دانی، سلائی غرض سونے چاندی کے چھوٹے بڑے ہر طرح استعمال کی ساری شکلیں حرام ہیں۔ [2]

امام ابن قیم کہتے ہیں کہ احادیث میں سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانے اور پینے کی حرمت آئی ہے لیکن یہ حرمت ان ہی دو چیزوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ان سے فائدہ اٹھانے کی ساری شکلیں اس میں داخل ہیں۔ لہذا ان سے غسل یا وضو کرنا ان کو تیل یا سرمہ کے لئے استعمال کرنا (بھی) جائز نہیں ہے۔ یہ اتنی واضح بات ہے کہ اس میں کوئی بھی صاحب علم شک نہیں کر سکتا۔ [3]

سونے اور چاندی کے ظروف کا استعمال نہ تو مردوں کے لئے جائز ہے۔ اور نہ عورتوں کے لئے۔ اس لئے کہ احادیث میں صرف مردوں یا عورتوں کو اس سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ ان کے الفاظ عام ہیں اور دونوں ہی صنفیں ان کی مخاطب ہیں۔ امام نووی فرماتے ہیں:۔

ویستوی فی التحریم الرجل والمرأۃ بلاخلاف [4] — بغیر کسی اختلاف کے مرد اور عورت دونوں ہی کے لئے یکساں ان کی حرمت ہے۔

یہی بات فقہ حنفی میں اس طرح کہی گئی ہے:۔

والرجل والمرأۃ فی ذالک سواء [5] — حرمت کے اس حکم میں مرد اور عورت دونوں برابر

---

[1] فتح الباری ۱۰/۸۵۔ [2] نووی: شرح مسلم مطبوعہ مصر ۱۴/۲۹۔ [3] ابن قیم: اعلام الموقعین مطبوعہ ہند ۱/۵۔ [4] نووی شرح مسلم ۱۴/۳۰
[5] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۹۸

کیا یہ چیزیں رکھی جاسکتی ہیں ؟	حدیث میں سونے اور چاندی کے برتنوں کے صرف استعمال سے منع کیا گیا ہے ۔ اس سے فقہ حنفی میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ زیب

وزینت اور آرائش کے لئے وہ رکھے جاسکتے ہیں ۔ اس لئے کہ اس کی ممانعت احادیث سے ثابت نہیں ہے ۔ کہتے ہیں ۔ سلف میں اس کی مثالیں بھی موجود ہیں ۔ [1]

لیکن شوافع کے نزدیک سونے اور چاندی کے ظروف سے دکانوں، مکانوں اور نشست گاہوں وغیرہ کو آراستہ کرنا حرام ہے بعض شوافع نے اسے جائز قرار دیا ہے ۔ امام نووی شافعی المسلک ہیں ۔ وہ کہتے ہیں پہلی رائے ہی صحیح ہے ۔ مزید فرماتے ہیں بغیر استعمال کے ان برتنوں کو محض اپنے پاس رکھنے کے بارے میں دو رائیں ہیں ۔ ان میں صحیح رائے یہ ہے کہ یہ حرام ہے ۔ دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حرام نہیں مکروہ ہے ۔ [2]

فقہ حنفی میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے ۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں سونے چاندی کے برتنوں کا اپنے پاس رکھنا اور بنوانا حرام ہے اس لئے کہ جن چیزوں کے استعمال کو حرام قرار دیا گیا ہے ان کو استعمالی شکل میں رکھنا بھی جائز نہیں ہے، بالکل اسی طرح جیسے طبنور، مزمار (اور دوسرے آلات لہو ولعب) کا استعمال بھی حرام ہے اور ان کا رکھنا بھی حرام ہے ۔ یہ حرمت مردوں کے لئے بھی ہے اور عورتوں کے لئے بھی ۔ [3]

سونے اور چاندی کے زیور	زیور عورت کی زیب وزینت کا ایک بڑا ذریعہ ہے ۔ اس سے اس کے فطری حسن میں اضافہ ہوتا ہے ۔ بعض اوقات نمائش

وآرائش اس کے لئے مطلوب بھی ہے اس لئے شریعت نے اسے سونے اور چاندی

---

[1] در المختار و رد المحتار ۵/ ۳۰۰ ۔ [2] نووی: شرح مسلم ۱۴/ ۳۰ ۔ [3] ابن قدامہ: المغنی ۱۰/ ۳۴۴

کے زیورات استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورتیں سونے اور چاندی کے زیور پہنتی تھیں۔ ان سے یہ تو کہا جاتا تھا کہ جب اللہ تعالیٰ نے انہیں دولت دی ہے تو اسے وہ اس کی راہ میں خرچ کریں۔ لیکن زیور پہننے سے منع نہیں کیا جاتا تھا۔ ایک عید کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ و خیرات کی ترغیب دی تو انہوں نے اپنے گلوں اور کانوں سے زیورات اتار کر آپ کی خدمت میں پیش کر دئے۔ [۱]

قرآن مجید نے ان لوگوں کو جہنم کی وعید سنائی ہے جو دولت کے خزانے اپنے پاس رکھتے ہیں اور اسے خرچ نہیں کرتے (التوبہ: ۳۴) حضرت ام سلمہؓ سونے کا ایک زیور پہنتی تھیں۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا اس پر بھی 'خزانہ' کا اطلاق ہوتا ہے۔ آپ نے فرمایا اگر یہ زکوٰۃ کی حد کو پہونچتا ہے اور اس کی زکوٰۃ ادا کر دی جاتی ہے تو یہ "خزانہ نہیں ہے۔ [۲]

فقہ حنفی میں ہے کہ کھانے پینے اور تیل وغیرہ کے لئے سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال مردوں کی طرح عورتوں کے لئے بھی حرام ہے۔ البتہ وہ سونے چاندی اور دوسرے کسی بھی قیمتی پتھر کے بنے ہوئے زیور پہن سکتی ہیں۔ اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ [۳]

امام نووی لکھتے ہیں کہ "عورتوں کے لئے سونے کی انگوٹھیاں (اور ان کے علاوہ) سونے چاندی کے سب ہی زیور جائز ہیں، چاہے وہ شادی شدہ ہوں جوان ہوں یا بوڑھی، دولت مند ہوں یا غریب"۔ [۴]

سونے چاندی کے زیور کے استعمال کی جو اجازت شریعت نے عورت کو دی ہے

---

[۱] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب العیدین بحوالہ بخاری و مسلم۔ [۲] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الزکوٰۃ بحوالہ مالک و ابو داؤد۔ [۳] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۹۸۔ [۴] نووی: شرح مسلم ۱۴/۳۲

وہ اس نے مردوں کو نہیں دی ہے مردوں کے لئے ان کا استعمال اس نے ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ قدوری میں ہے۔

ولا یجوز للرجال التحلی بالذھب ولا بالفضۃ[1]	مردوں کے لئے نہ تو سونے کا زیور پہننا جائز ہے اور نہ چاندی کا۔

وقت ضرورت سونے اور چاندی کا استعمال

شریعت نے مردوں کو سونے اور چاندی کے استعمال سے جہاں منع کیا ہے وہیں وقت ضرورت ان کے تھوڑے بہت استعمال کی اجازت بھی دی ہے۔ البتہ احادیث کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ شریعت نے اس معاملہ میں سونے اور چاندی کے درمیان فرق کیا ہے اس نے جن صورتوں میں چاندی کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے ان میں بھی بسا اوقات سونے کے استعمال سے منع کیا ہے۔ شریعت کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو ضروریات چاندی سے پوری ہو سکتی ہیں ان میں سونا نہ صرف کیا جائے۔

عرفجہ بن اسعد کی ناک ایک جنگ میں کٹ گئی تھی۔ انھوں نے چاندی کی ناک بنوائی۔ لیکن اس سے سڑاند پیدا ہو گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ سونے کی ناک بنوالیں[2] ایک روایت میں آتا ہے کہ انہوں نے بعد میں سونے کی ناک بنوائی[3]

اس حدیث کی روایت کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں:-

وقد روی عن غیر واحد من اھل العلم انھم شدوا اسنانھم بالذھب۔[4]	متعدد اہل علم سے مروی ہے کہ انہوں نے سونے سے اپنے دانت بندھوائے تھے۔

---

[1] ہدایہ، کتاب الکراہیۃ ۴/۵۵۔ [2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب اللباس، باب الخاتم بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی۔ [3] طحاوی: شرح معانی الآثار۔ [4] ترمذی، کتاب اللباس باب ماجاء فی شد الاسنان بالذہب۔

اور رکوع میں قرآن پڑھنے سے منع فرمایا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی تو کھینچ کر پھینک دی اور فرمایا تم میں سے بعض لوگوں کا یہ حال ہے کہ وہ آگ کے شعلہ کو دیکھ کر لپکتے ہیں اور اسے ہاتھ میں لے لیتے ہیں۔ اس کے بعد جب آپ تشریف لے گئے تو اس شخص سے کہا گیا کہ تم اپنی انگوٹھی لے لو اور کسی دوسرے کام میں لے آؤ۔ لیکن اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ جس چیز کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پھینک دیا میں اسے ہرگز نہیں لونگا۔[۱]

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعد بن وقاص، طلحہ بن عبید اللہ حبیب بن سنان، حذیفہ بن یمان، جابر بن سمرہ، عبداللہ بن یزید اور ابواسیدؓ وغیرہ سونے کی انگوٹھی پہنتے تھے۔ اسی طرح ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے بارے آتا ہے کہ وہ سونے کی انگوٹھی کو مباح سمجھتے تھے اور اسے استعمال کرتے تھے۔

حضرت براء بن عازبؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے سونے کی انگوٹھی عنایت کی اور فرمایا کہ جو چیز اللہ اور رسول نے پہنائی ہے اسے پہنو مطلب یہ کہ اس کے پہننے میں تمہیں کوئی قباحت نہیں محسوس ہونی چاہیے۔ چنانچہ وہ یہ انگوٹھی پہنتے تھے۔ حالانکہ حضرت براءؓ ہی نے ایک لمبی حدیث روایت کی ہے، جس میں فرماتے ہیں:۔

نھی عن خاتم الذھب او قال حلقۃ الذھب۔[۲]	آپ نے سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا، یا راوی نے یوں کہا کہ آپ نے سونے کے کڑے سے منع فرمایا۔

---

[۱] مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔　　[۲] بخاری، کتاب اللباس، باب خواتیم الذہب۔ مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔

سونے کی انگوٹھی کے سلسلہ میں ان صحابہ کرام اور ان کے بعد کے بعض بزرگوں کے طرز عمل کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ ان حضرات تک وہ حدیثیں نہ پہونچی ہوں جن میں سونے کی انگوٹھی پہننے سے صراحتاً منع کیا گیا ہے۔

۲۔ اس کا بھی امکان ہے کہ یہ احادیث ان تک پہونچی ہوں لیکن انہوں نے ان کا مطلب یہ سمجھا ہو کہ سونے کی انگوٹھی پہننا مکروہ اور ناپسندیدہ ہے حرام نہیں ہے۔

۳۔ شریعت نے چونکہ چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دی ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے۔ انہوں نے سونے کی انگوٹھی کو اس پر قیاس کیا ہو۔ کیونکہ بیشتر معاملات میں دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

۴۔ حضرت براء بن عازبؓ نے شاید یہ سمجھا ہو کہ ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر انگوٹھی پہننے کی اجازت دی تھی اس لئے آپ سے اس کی ممانعت نقل کرنے کے باوجود وہ اسے پہنتے رہے[1]

بہرحال سونے کی انگوٹھی کو مردوں کے لئے مباح یا مکروہ سمجھنا صحیح احادیث کے خلاف ہے۔ امام نووی ان دونوں رایوں کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

اجمع المسلمون علی اباحۃ خاتم الذھب للنساء واجمعوا علی تحریمہ علی الرجال[2]

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ سونے کی انگوٹھی عورتوں کے لئے مباح ہے اور اس پر بھی ان کا اجماع ہے کہ وہ مردوں

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری ۱۰/۲۶۷۔ الکفایہ علی الہدایہ ۴/۱۰۵

[2] نووی: شرح مسلم ۱۴/۶۵۔

کے لئے حرام ہے۔

علامہ ابن دقیق العید کہتے ہیں۔

ظاهر النهی التحریم وهو قول الائمة واستقر الامر علیه[۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی پہننے سے جو منع فرمایا ہے اس سے بظاہر یہی نکلتا ہے کہ اس کا پہننا حرام ہے۔ یہی ائمہ کا قول ہے اور یہی بات (بعد میں ان کے درمیان) طے شدہ رہی ہے۔

فقہ حنفی کا بھی یہی مسلک ہے۔

والتختیم بالذهب علی الرجل حرام[۲] سونے کی انگوٹھی پہننا مردوں کے لئے حرام ہے

چاندی کی انگوٹھی

چاندی کی انگوٹھی مردوں کے لئے مباح ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے اسے پہنا ہے۔ حضرت انس رضی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسریٰ، قیصر اور نجاشی وغیرہ شاہان عجم کو خطوط لکھنا چاہے تو آپ کو مشورہ دیا گیا کہ ان بادشاہوں کو جو خطوط لکھے جائیں ان پر مہر ہونی چاہئے۔ بغیر مہر کے خطوط کو وہ اہمیت نہیں دیتے اور انھیں نہیں پڑھتے۔ چنانچہ آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی۔ اس میں محمد رسول اللہ۔ نقش تھا۔ اس سے آپ مہر کا کام لیتے تھے۔[۳]

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوائی تھی۔ اس کا نقش محمد رسول اللہ تھا۔ یہ دست مبارک میں رہی آپ کے انتقال کے بعد حضرت ابوبکر رضی کے ہاتھ میں تھی۔ حضرت ابوبکر رضی کے بعد حضرت

۱؎ فتح الباری ۱۰/۲۶۷۔ ۲؎ ہدایہ، کتاب الکراہیۃ ۴/۴۵۵۔

۳؎ بخاری، کتاب اللباس، باب اتخاذ الخاتم لیختم به الشیء الخ۔ مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔

عمرؓ کے ہاتھ میں اور حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کے ہاتھ میں تھی۔ حضرت عثمانؓ کے ہاتھ سے وہ اریس نامی کنوئیں میں گر پڑی، حضرت عثمان نے اسے بہت تلاش کرایا۔ لیکن نہیں ملی۔ ؎۱

اس سلسلہ کی اور روایات بھی ہیں۔ جن میں سے بعض کا آئندہ ذکر آئے گا۔ ان کی بنا پر چاندی کی انگوٹھی کو مردوں کے لئے بالاتفاق مباح سمجھا گیا ہے۔ صدقہ بن یسار نے حضرت سعید بن مسیب سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا ہاں پہنو اور لوگوں کو (اگر وہ اعتراض کریں تو) بتاؤ کہ میں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ ؎۲

امام نووی کہتے ہیں۔

وقد اجمع المسلمون علی جواز خاتم الفضۃ علی الرجال۔ ؎۳	مردوں کے لئے چاندی کی انگوٹھی کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

؎۱ بخاری، کتاب اللباس، باب خاتم الفضۃ۔ مسلم، کتاب اللباس والزینۃ
؎۲ موطا امام مالک، کتاب الجامع، باب ماجاء فی لبس الخاتم۔ ؎۳ نووی شرح مسلم 14/97

آثار شاہ اسمٰعیل شہیدؒ

جناب محمد بشیر ایم، اے - لاہور

اسلام میں عظیم مفکرین کی ایک نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ وہ ذاتی طور پر فکر و عمل کے حسین امتزاج کا مرقع ہوتے تھے۔ اس اعتبار سے اسلامی فکر و عمل کا کوئی پہلو محض نظریاتی نہیں، بلکہ ٹھیٹ عملی ہے۔ فکر و عمل کا یہ امتزاج حد درجہ بسیط اور ہمہ گیر شخصیت کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ شاہ اسمٰعیلؒ ملتِ اسلامیہ کے ایسے ہی مایۂ ناز فرزانوں میں سے ایک ہیں۔

اس سالکِ راہِ طریقت اور مجاہدِ میدانِ مبارزت کا دامنِ حیات پے بہ پے محیّر العقول زریں کارناموں کی بدولت کہکشاں منظر ہے۔ برِعظیم پاک و ہند کے مقتدر و مقتدر خاندان، "خانوادۂ ولی اللّٰہی" کا فرزندِ ارجمند ہونے کا اعزاز بلاشبہ ان کا پیدائشی حق ہے، مگر علم و عمل کا یہ نادرۂ روزگار گوہر اپنی فطری صلاحیتوں اور سنہری کارناموں کی بدولت خود "خانوادۂ ولی اللّٰہی" کا طغرائے امتیاز ہے۔

ان کی سیرت کا ایک ایک پہلو، ان کی مساعی کا ایک ایک گوشہ ان کے کردار کی عظمت کا امین ہے۔ اُن کے حالات کا مطالعہ کیا جائے تو ان کی ہمہ جہت مساعی، ایک ہمہ گیر اثر آفرینی کے ساتھ قاری کے افقِ خیال پر چھا جاتی ہیں اُس کا دل و دماغ اسی میں محو ہو کر رہ جاتا ہے، اور قدم قدم پر یوں محسوس ہوتا ہے کہ گویا شاہ اسمٰعیل شہیدؒ بزبانِ حال کہہ رہے ہیں۔

اپنا زمانہ آپ بناتے ہیں اہلِ دل
ہم وہ نہیں ہیں جن کو زمانہ بنا گیا

اللہ تعالیٰ نے انھیں ایک خاص جذبۂ اصلاح و تبلیغ ودیعت کیا تھا جس نے انھیں گوشہ گیری پر قانع نہ رہنے دیا۔ انہوں نے چل پھر کر مردہ دلوں کو زندہ کیا اور عمل کے میدان میں اپنی کامیاب جدوجہد کا مظاہرہ کیا۔ سید احمد شہیدؒ سے بیعت ہونے کے بعد رُوحانیت میں ترقی کے ساتھ ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا احساس بھی ترقی کر گیا۔ انہوں نے دوآبہ کا طویل سفر کیا، پھر حج کے لئے تشریف لے گئے اور بعد ازاں ایک طویل سفر ہجرت درپیش آیا۔ جس کے بعد میدانِ کارزار میں زریں کارنامے ظہور پذیر ہوئے۔ [1]

اس ہجوم کار اور غلبۂ مشاغل میں تصنیف و تالیف کے لئے اپنے بلند پایہ تبحّر علمی کے مطابق مستقل طور پر وقت نکالنا بعید از قیاس تھا لیکن شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے امام ابن تیمیہؒ کی طرح ہمہ جہت مساعی کو اپنا شعار بناتے ہوئے اصلاحی نقطۂ نظر سے وقت کے اہم مسائل پر قلم اٹھایا۔

آپ کی تصانیف مشہور علماء کے مقابلے میں تعداد اور اہمیت کے اعتبار سے خاص طور پر قابل قدر ہیں [2] یہ تمام تصانیف اجتہاد علم کی تازگی، استدلال کی لطافت، نکتہ آفرینی، سلامتِ ذوق، قرآن و حدیث کے خاص تفقہ اور استحضار و خطابت کے لحاظ سے شاہ اسمٰعیلؒ، شاہ ولی اللہؒ، امام ابن قیمؒ اور امام ابن تیمیہؒ میں ایک واضح مماثلت کی آئینہ دار ہیں۔ [3]

---

[1] نسیم احمد فریدی / محمد منظور نعمانی، حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات صفحہ ۲۹ و ۳۰۔ [2] مولانا غلام رسول مہر، دائرۂ معارفِ اسلامیہ ج ۲ صفحہ ۷۵۳
[3] سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہیدؒ (طبع دوم)، صفحہ ۳۲۸

کئی کتابیں لکھی تھیں ۔ جن میں سے "تنویر العینین"، صراطِ مستقیم ، اور تقویت الایمان بہت مشہور ہیں ۔ علم تصوف کے متعلق "عبقات" کے نام سے ایک مشہور کتاب لکھی ہے ۔ ان کی یہ تمام کتابیں بڑی تیزی کے ساتھ ہندوستان کے گوشہ گوشہ میں پھیل گئی تھیں ۔ ان کی زندگی (ہی) میں یہ کتابیں (برصغیر پاک و ہند کے دور دراز کونے) مدراس (جنوبی ہند) پہنچ چکی تھیں ۔ [۸]

سطور ذیل میں ہم ان کی تصانیف کا تعارف پیش کرتے ہیں :۔

رد الاشراک عربی زبان میں شرک اور غیر مشروع مراسم کے رد میں آیات و احادیث کا بے نظیر اور قابلِ دید مجموعہ ہے ۔

یہ رسالہ ذی قعدہ ۱۲۸۹ھ میں نواب محمد صدیق حسن خاں نے احادیث کی تخریج کے ساتھ "الادراک لتخریج احادیث رد الاشراک" کے نام سے اپنی کتاب قطف الثمر فی بیان عقیدہ اہل الاثر" کے ساتھ ایک ہی جلد میں صفر ۱۲۹۰ھ میں کانپور سے شائع کیا تھا ۔ [۹] اب یہ رسالہ الگ بھی چھپ چکا ہے ۔ [۱۰] کتاب کی ترتیب سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کلمۂ طیبہ کی تفسیر لکھنے کے متمنی تھے ۔ [۱۱]

اس رسالے پہ اظہار خیال کرتے ہوئے شیخ محمد محسن ترھتی رقمطراز ہیں :۔

فیه امرٌ فی حلاوت التوحید
والعسل واخریٰ فی مرارة الحنظل
فمن فائق اتهادست قیه دقائق
انها لتحیٰ ها ۔ [۱۲]

اس میں نہایت خوبی سے توحید کی حلاوت اور چاشنی کا مذاق سمویا گیا ہے اور شرک کو حنظل سے زیادہ تلخ ثابت کیا گیا ہے ۔ جس پر اہل فکر میں سے بعض کی رائے ہے کہ یہ ان کے قلم کی

۸۔ محمد یوسف کوکن عمری ، خانوادۂ قاضی بدر الدولۃ بحوالہ "الرحیم" ج ا شمارہ ۲ بابت ماہ جولائی ۱۹۶۳ء
۹۔ نواب صدیق حسن خاں ، قطف الثمر الادراک لتخریج احادیث رد الاشراک صـ ۳۲ ۔
۱۰۔ مولانا غلام رسول مہر دائرۃ المعارف اسلامیہ ج ۲ صـ ۵۳ ۔
۱۱۔ نسیم احمد فریدی / محمد منظور نعمانی حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات صـ ۳۶
۱۲۔ شیخ محمد محسن ترہتی ۔ الیانع الجنیی صـ ۱۰۹

دسیسہ کاری ہے اور بعض نے کہا کہ خاصی محنت سے کتاب لکھی گئی ہے۔

محسن ترہتی کے ان آخری کلمات پر تبصرہ کرتے ہوئے نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں:۔

انما هذہ المقالة الصادرة عن صاحب "اليانع الجنی" مصدرها تلمذہ بالشیخ فضل حق الخیرآبادی فانه اول من قام بضدہ وتصدی لردہ فی رسائله التی لیست علیها اثارة من علم الکتاب والسنة ؏۱۳

"الیانع الجنی" کے مؤلف کا یہ مقالہ ان کی اپنی ذہنی کشمکش کی پیداوار ہے۔ وہ شیخ فضل حق خیرآبادی کے شاگرد ہیں اور شیخ فضل حق پہلے وہ شخص ہیں جو شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے بالکل برعکس اٹھے اور ایسے رسائل کے ذریعے ان کی تردید کے درپے ہوئے جن کی بنیاد کتاب وسنت کے علم پر بالکل نہیں اٹھائی گئی ہے۔

اس کے پہلے باب کا تشریحی اردو ترجمہ خود اسمٰعیل شہیدؒ نے "تقویۃ الایمان" کے نام سے کیا تھا۔ ؏۱۴ لیکن بعد ازاں تنظیم جہاد اور شہادت کے باعث دوسرے باب کے ترجمہ کی خود انہیں فرصت نہ مل سکی۔ ۱۲۵۰ھ میں مولانا محمد سلطان مرحوم نے دوسرے باب "اعتصام بالسنۃ والاجتناب عن البدعۃ" کا تشریحی اردو ترجمہ "تذکیر الاخوان بقیہ تقویۃ الایمان" کے نام سے کیا۔ ؏۱۵

یہ دونوں ترجمے الگ الگ اور یکجا بے شمار دفعہ شائع ہو کر اپنے انقلاب آفریں اثمات ظاہر کر چکے ہیں۔

؏۱۳ نواب صدیق حسن خاں ابجد العلوم ص۹۱۶

؏۱۴ ظہور الحسن کسولوی (مرتب)، ارواح ثلاثہ ص۸۰ و ۸۱

؏۱۵ (۱) مولانا غلام رسول مہر مرحوم، مقدمہ تقویۃ الایمان شائع کردہ اہل حدیث اکادمی ص۲۱

(۲) محمد سلطان / شاہ اسمٰعیل شہیدؒ تذکیر الاخوان بقیہ تقویۃ الایمان ص۲

تقویت الایمان یہ "ردالاشراک" کے پہلے باب کا تشریحی اردو ترجمہ ہے [16]
جو شاہ اسمعیل شہیدؒ نے سفر حج پر روانگی سے پہلے قلم برداشتہ لکھا تھا[17]۔ کتاب کا
موضوع توحید ہے۔ اس موضوع پر اگرچہ ان سے پہلے بھی بے شمار کتابیں لکھی جا چکی
ہیں، لیکن شاہ اسمعیل شہیدؒ کا اندازِ بحث اور طرزِ استدلال سب سے نرالا ہے[18]
شاہ اسمعیل شہیدؒ جیسی حساس طبیعت اور "رگِ فاروقی" رکھنے والی شخصیت
کے قلم سے یہ کتاب اس وقت نکلی ہے جب چاروں طرف شرک و بدعت کا زبردست
طوفان بپا تھا۔[19] ایمان و اسلام کا صحیح مفہوم نسیاً منسیاً ہو چکا۔ توحید و سنت
ایک بھولی بسری بات تھی۔ محدثات کے فروغ سے اصل دین گلدستہ طاقِ
فراموشی بن چکا تھا۔[20] ہندوؤں سے اختلاط نے اسلام کی اصل صورت کو
مسخ کر رکھا تھا۔[21] ہر بوالہوس اپنی رائے کو دین میں دخیل جانتا تھا۔ ہر
ہرزہ سرا اپنے ژولیدہ افکار کو ملفوظات کا عنوان دے رہا تھا۔[22]
خواہشاتِ نفسانی پہ دین کی ملمع کاری تھی[23] مجاوروں اور علمائے سوء نے اللہ
کے دین کو بازیچۂ اطفال بنا رکھا تھا۔[24] خانقاہوں کے گدی نشین ارباباً من
دون اللہ بن بیٹھے تھے۔[25] عوام کیدِ شیطانی کا شکار تھے۔ مختصر یہ کہ اللہ کے بندے

---

[16] غلام رسول مہر مرحوم، تقویت الایمان ص ۱ و ۲۔

[17] ظہور الحسن کسولوی، ارواحِ ثلٰثہ ص ۸۰، ۸۱ [18] غلام رسول مہر مرحوم، تقویت الایمان ص ۱۷

[19] نسیم احمد فریدی / محمد منظور نعمانی حضرت شاہ اسمعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات ص ۴۳

[20] سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہیدؒ ج ۱ ص ۳۷ [21] (۱) شاہ عبدالعزیز ہدایت مومنین ص ۱۸ و ۳۱ (۲) شاہ عبدالعزیز ملفوظاتِ شاہ عبدالعزیز ص ۴۲ (۳) گستاولی بان تمدنِ ہند

[22] خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت ص ۳۵۷ و ۲۵۸ [23] سید ابوالحسن علی ندوی، سیرتِ سید احمد شہید ج ۱ ص ۳۹ [24] (۱) ایضاً ص ۳۷ و ۳۸ (۲) شاہ ولی اللہ تفہیمات

[25] ایضاً۔ الفوز الکبیر

اللہ سے بیگانہ ہو چکے تھے۔ ۲۶ـہ

ان حالات میں کتاب و سنت کی روشنی میں شرک و بدعت کی دلنشیں تشریح فرماتے ہوئے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے معاشرے میں رواج یافتہ غیر شرعی رسوم کی حقیقی حیثیت کو نہایت بلاغت سے آشکار کر دیا۔

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے "تقویت الایمان" تحریر فرما کر اسلام اور اسلام نما کفر کو بالکل جدا کر دیا۔ اس سے پہلے گویا کنوئیں میں بھنگ پڑی ہوئی تھی اور تمام لوگ وہی بھنگ ملا پانی پی رہے تھے۔ یہ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا احسان ہے کہ انہوں نے آب و حشیش کو الگ الگ کر دیا۔ ۲۷ـہ

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے نامور معاصر مفتی محمد صدر الدین آزردہ اپنے ایک فتوے میں فرماتے ہیں اصول کے مقصود کے اعتبار سے "تقویت الایمان" خوبیوں کا گنجینہ ہے۔ ۲۸ـہ

ممتاز عالم دین حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ رقمطراز ہیں :-

اس کے استدلالات قرآن و سنت کے مطابق اور اس کا مواد کتاب و حدیث کے مطالب سے مملو ہے۔ ۲۹ـہ

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے "تقویت الایمان" کے ذریعے توحید اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کو بنی آدمؑ پر نہایت خوبی کے ساتھ واضح فرمایا ہے۔

شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ "تقویت الایمان" کی اسی خوبی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

---

۲۶ـہ (۱) سید ابو الحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہید ج ۱ ص ۳۷ تا ۳۹ الفوز الکبیر ص ۵۴

۲۷ـہ ظہور الحسن کسولوی، ارواحِ ثلثہ ص ۸۲ ۸۳۰ ۲۸ـہ عزیز الدین مراد آبادی، اکمل البیان

۲۹ـہ رشید احمد گنگوہی، فتاویٰ رشیدیہ ج ۱ ص ۲۰ ج ۲ ص ۱۴۳، ۱۲۰، ج سوم ص ۱۵ و ۱۶

"اس میں نصوصِ صریحہ سے نہایت سلاست کے ساتھ مضامین توحید کو اچھی طرح بیان فرمایا اور قدرتِ حق تعالیٰ شانہ کو جملہ بنی آدمؑ و مخلوقات پر ثابت کر کے اہل شرک و بدعت کو ان خیالات باطلہ کی خرابی پر مطلع فرمایا اس کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو ہدایت وصحتِ عقائد نصیب ہوئی ۳۰؎

شیخ الکل مولانا محمد نذیر حسین محدث دہلوی تحریر فرماتے ہیں :۔

"تقویت الایمان کا کلام راست اور بجا ہے۔" ۳۱؎

مشہور و معروف اہل قلم ڈاکٹر ایس۔ ایم اکرام لکھتے ہیں :۔

"شاہ (اسمٰعیل) صاحب نے توحید کے متعلق جو کچھ لکھا وہ آپ کے زور بیان اور جوشِ اصلاح کا نہایت عمدہ نمونہ ہے۔" ۳۲؎

پاکستان کے ممتاز عالم دین مولانا محمد یوسف بنوریؒ ارقام فرماتے ہیں :۔

"تقویت الایمان بیان توحید اور ردِّ شرک میں سیفِ قاطع ہے۔" ۳۳؎

محمد یحییٰ تنہا، صاحبِ "سیر المصنفین" رقمطراز ہیں :۔

"شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اپنے کلام کی تائید میں قرآنِ پاک اور احادیثِ نبوی کا برابر حوالہ دیتے جاتے ہیں اور اسلام کے لئے اس سے زیادہ مدلل اور کوئی تقریر یا تحریر نہیں ہوسکتی جس کی بنیاد کلام پاک اور احادیث رسول پر ہو۔" ۳۴؎

مولانا غلام رسول مہرؔ تحریر فرماتے ہیں :۔

"شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے محض توحید کی نظری تشریح اور اس کے لئے دعوت ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ایسا رنگ اختیار کیا کہ پڑھنے والا اس معاشرے اور

۳۰؎ مولانا محمود حسن، جہد المقل ج ۱ صـ۲ تا ۴ ۳۱؎ محمد نذیر حسین فتاویٰ نذیریہ ج ۱ صـ۲۷
۳۲؎ ایس ایم اکرام، موج کوثر صـ۳۹ ۳۳؎ مولانا محمد یوسف بنوری/ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ عبقات (عربی) صـ۳ ۳۴؎ محمد یحییٰ تنہا، سیر المصنفین ج ۱ صـ۱۱۲

ماحول میں جا پہنچتا ہے جس میں یہ کتاب لکھی گئی - اس طرح دعوت کی تاثیر و نفوذ میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا،، ص ۳۵

مولانا قاسم علی مفتی شہر مراد آباد اپنے تاثرات کا اظہار فرماتے ہوئے ،، تقویۃ الایمان کو درستی ایمان کے لئے اکسیر قرار دیتے ہیں ،، ۳۶

،، تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت ،، کے مصنف سید ہاشمی فرید آبادی لکھتے ہیں :-

،، شاہ اسمٰعیل شہید صاحب کے افاداتِ تحریری میں سب سے بڑھکر عام نفع کتاب "تقویۃ الایمان سے پہنچا" ۳۷

مولانا رشید احمد گنگوہی کا ارشاد ہے :-

،، تقویۃ الایمان سے بہت ہی نفع ہوا - چنانچہ شاہ اسمٰعیل شہید کی زندگی ہی میں دو ڈھائی لاکھ آدمی درست ہو گئے تھے - اور ان کے بعد جو کچھ نفع ہوا ، اس کا تو اندازہ ہی نہیں ہو سکتا ۔

کعبہ را ہر دم تجلی می فزود
این از اخلاصات ابراہیم بود ۳۸

مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں :-

،، اگر چہ یہ کتاب نہایت اہم موضوع پر ہے - لیکن شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے طریقِ استدلال ایسا اختیار کیا ہے کہ معمولی پڑھا لکھا آدمی اور متبحر عالم اپنے اپنے ذہنی

---

۳۵ غلام رسول مہر ، مقدمہ تقویۃ الایمان ص ۱۸ ۔ ۳۶ قاسم علی / رشید احمد گنگوہی ، فتاوی رشیدیہ ج ۱ ص ۲۱ ۳۷ سید ہاشمی فرید آبادی ، تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت ج ۲ ص ۳۰۴ و ۳۰۵

۳۸ ظہور الحسن کسولوی (مرتب) ، ارواحِ ثلاثہ ص ۸۲

مدارج کے مطابق اس سے یکساں مستفید ہو سکتے ہیں اور مستفید ہوتے رہے۔ ۳۹

اسی ضمن میں مولانا عبید اللہ سندھی ارقام فرماتے ہیں :۔

"یہ کتاب اگر پانچ سو برس پہلے لکھی جاتی تو ہندوستانی مسلمان دنیا کے مسلمانوں سے بہت آگے بڑھ جاتا۔" ۴۰

"تقویت الایمان" اردو نثر کے بالکل ابتدائی دور میں لکھی گئی۔ ۴۱

مولانا نسیم احمد فریدی رقمطراز ہیں :۔

"یہ خاندانِ ولی اللہی کا صدقہ ہے کہ اردو زبان کو قرآن کا ترجمہ ملا اور اسی خاندان کے ایک فردِ جلیل نے توحید کے پھولوں سے (اس کے) دامن مراد کو بھر دیا۔ آج کی ترقی یافتہ اردو کو معیار بنا کر اس کتاب کو جانچنا ایک زبردست علمی اور تحقیقی غلطی ہو گی ویسے "تقویت الایمان" اپنی عبارت کی شستگی اور روانی کے لحاظ سے آج بھی اہل نظر کی نگاہوں میں بہترین مانی گئی ہے۔" ۴۲

ڈاکٹر ایس ایم اکرام اپنی مشہور تالیف "موج کوثر" میں لکھتے ہیں :۔

"یہ کتاب۔ نہ صرف مذہبی، بلکہ ادبی نقطۂ نظر سے بھی بڑی اہم ہے۔" ۴۳

اسی کتاب میں دوسری جگہ فرماتے ہیں :۔

تقویت الایمان انہوں نے اردو زبان میں اس وقت لکھی جب اس زبان کو ابھی گھٹنوں چلنا نہ آتا تھا، حیرت ہوتی ہے کہ اس زمانے میں جب اردو نثر میں گنتی کی کتابیں

---

۳۹ غلام رسول مہر، مقدمہ تقویت الایمان۔ ص ۱

۴۰ عبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ص ۸۳ و ۸۴

۴۱ نسیم احمد فریدی / محمد منظور نعمانی حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات ص ۴۳

۴۲ ایضاً ۴۳ ایس ایم اکرام، موج کوثر ص ۳۹

تھیں ایک صاحبِ کمال نے اس میں کیا جادو بھر دیا ہے اور اس کی مدد سے اپنے خیالات کو کتنی خوش اسلوبی سے ادا کیا ہے۔ ۴۴

تقویت الایمان کا طرزِ تحریر ایسا با اثر اور پر زور ہے کہ بقول صاحب "سیر المصنفین" معلوم ہوتا ہے کہ ایک بحرِ زخار امڈا چلا آتا ہے۔ ۴۵

عبداللہ ملک تحریر کرتے ہیں :۔

"اس وقت جبکہ اردو زبان (ابھی گھٹنوں چلنا سیکھ رہی تھی ،شاہ اسمعیلؒ نے اس میں ایسا اسلوب اپنا لیا جو اس سے پہلے کسی کو نصیب نہ ہوا تھا۔ ۴۶

مولانا غلام رسول مہر رقمطراز ہیں :۔

"تقویت الایمان کی عبارت ایسی سادہ، سلیس، شگفتہ اور دلکش ہے کہ چند مخصوص الفاظ و محاورات کو، چھوڑ کر آج بھی ویسی ہی دلکش کتاب لکھنا سہل نہیں یقین ہے، اردو زبان نشو و ارتقاء کے مزید مدارج طے کرنے کے بعد بھی تقویت الایمان کو بلحاظِ اسلوب اپنا ایک گراں بہا سرمایہ تصور کرے گی۔" ۴۷

عبدالملک لکھتے ہیں :۔

(شاہ اسمعیل شہیدؒ نے) ان تمام دینی مسائل کو جو اب تک صرف علما اور صاحبانِ علم کا حصہ سمجھے جاتے تھے، اس قدر آسان طریقے سے قلمبند کیا کہ عام لوگ بھی سرد معنے لگے، ان سے مستفید ہونے لگے، انھوں نے کلمۂ طیبہ کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا :۔

"ایمان کے دو جز ہیں، خدا کو خدا جاننا اور رسول کو رسول سمجھنا۔ خدا کو خدا جاننا اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے سوا کسی کی راہ نہ پکڑے اس پہلی بات کو توحید کہتے ہیں

---

۴۴ موجِ کوثر ص ۳۰ ۴۵ محمد یحیٰی تنہا، سیر المصنفین ج ۱ ص ۱۱۲

۴۶ عبداللہ ملک، بنگالی مسلمانوں کی صد سالہ جہدِ آزادی ص ۳۵۲

۴۷ غلام رسول مہر، مقدمہ تقویت الایمان ص ۲

اور دوسری کو اتباع سنت، اس کے خلاف کو بدعت۔"

شاہ اسمٰعیل جب اس بات کی وضاحت کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس طرح مسلمان عوام کے دلوں سے ہر قسم کا خوف نکال دینا چاہتے تھے۔ ہر قسم کی توہم پرستی کا قلع قمع کرنا چاہتے تھے۔ اور اس کی جگہ صرف خدا کا خوف انسانوں کے دلوں میں بٹھانا چاہتے تھے۔ [۴۸]

مولانا غلام رسول مہر رقمطراز ہیں:-

"یہ کتاب شاہ (اسمٰعیل) شہیدؒ کے زمانے کی علمی، عملی اور ثقافتی حالت میں ایک نہایت عجیب مرقع ہے۔ اگر کوئی شخص چاہیئے کہ آج سے سوا سو سال بیشتر اس وسیع ملک کے مسلمان کن کن اعتقادی علمی اور اخلاقی امراض میں مبتلا تھے، تو تقویت الایمان اس کے لئے مستند معلومات کا ایک اچھا ذخیرہ ہوگی۔" [۴۹]

زمانۂ تصنیف سے اب تک خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ یہ کتاب کتنی مرتبہ طبع ہوئی سرسری اندازہ ہے کہ چالیس پچاس لاکھ سے کم نہ چھپی ہوگی، کروڑوں آدمیوں نے اسے پڑھا اور ہدایت کی روشنی حاصل کی۔ یہ ایسا شرف ہے جو تقویت الایمان کے سوا اردو کی کسی کتاب کو نصیب نہیں ہوا [۵۰]

تقویت الایمان کی تحریر نے کفر و بے دینی کے ماحول میں تہلکہ مچا دیا۔ غلط فہمیوں اور غلط بیانیوں کے جو ہنگامے اس تصنیف اور اس کے مصنف کے خلاف بپا ہوئے وہ بھی غالباً کسی دوسری کتاب میں پیش نہیں آئے۔ [۵۱]

---

[۴۸] عبداللہ ملک، بنگالی مسلمانوں کی صد سالہ جہد آزادی ص ۳۵۲ [۴۹] غلام رسول مہر مقدمہ تقویت الایمان ص ۱۸ [۵۰] ایضاً ص ۱۶ [۵۱] ایضاً ص ۱۷

مخالفت کرنے والے دو قسم کے لوگ تھے۔ چنانچہ شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسنؒ فرماتے ہیں:۔

"ان حضرات نے جن کے قلوب میں مرض بدعت مستحکم تھا، حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی تضلیل تکفیر پر کمر باندھی، پھر ان میں ایک تو وہ ہیں جو تقویت الایمان کے پاس رکھنے کو بھی داخل امور کفریہ سمجھتے ہیں۔ دوسرے وہ صاحب کہ جن کو امور دینیہ میں مہارت نہ تھی اور منطق و ریاضی ہی ان کی کمائی تھی، چنانچہ مولوی فضل حق صاحب نے ابطال امکان نظیر میں ایک (کتاب) تحریر کی جس کا جواب مولانا شہیدؒ نے تحریر فرمایا۔" ۵۲

مفتی محمد سعید اللہ صاحب نے ۱۲۷۹ھ میں ایک استفتار کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:۔

"اگر (بالفرض) تقویت الایمان میں کسی جگہ مسامحت ہو گئی ہے تو وہ ایسی ہی ہے جیسی علمارِ سابقین اور مجتہدین زمانہ سے ہوئی۔" ۵۳

تذکیر الاخوان بقیہ تقویت الایمان

یہ "رد الاشراک" کے دوسرے باب "اعتصام بالسنۃ والاجتناب عن البدعۃ" کا تشریحی اردو ترجمہ ہے۔ جو مولانا محمد سلطان مرحوم نے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی شہادت کے بعد ۱۲۵۰ھ میں کیا۔ ۵۴

ہمارے پیش نظر مطبع صدیقی دہلی کا مطبوعہ نسخہ ہے۔ جو ۱۲۷۱ھ میں شائع ہوا تھا۔ بقول ایک مبصر کے تقویت الایمان کلمۂ طیبہ کے پہلے جز "لا الٰہ الا اللہ" اور تذکیر الاخوان اس کے دوسرے جز "محمد رسول اللہ" کی تفسیر ہے ۵۵

---

۵۲ مولانا محمود حسن، جہد المقل ج ۱ ص ۲ تا ۴۔ ۵۳ محمد سعید اللہ، بحوالہ عزیز الدین مرادآبادی اکمل البیان ص ۹۵، ۵۴ محمد سلطان، تذکر الاخوان بقیہ تقویت الایمان ص ۲

۵۵ نسیم احمد فریدی/ محمد منظور نعمانی، حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات ص ۳۶

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے اس میں سنت کی تعریف اس کی اہمیت اور اس کے بالمقابل بدعت کی تعریف اور اس کے ارتکاب پر وارد شدہ مواعید بڑے دلنشین انداز میں مرتب فرمائی ہیں۔

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اللہ تعالیٰ کے رسول مقبولؐ کی سیرت مبارکہ مسلمانوں کے لئے زندگی گذارنے کا بہترین نمونہ ہے۔ اسی پر کاربند ہو کر صحابہ کرامؓ نے رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کا تابندہ اور سدا بہار اعزاز حاصل کیا۔ اسی پر تابعینؒ اتباع تابعینؒ اور دیگر اسلاف نے اپنی زندگیاں گذاریں اور دوسروں کے لئے زریں مثالیں چھوڑتے ہوئے اللہ سے جا ملے۔

رفتہ رفتہ مرور وقت اور اغوائے شیطانی سے عملی زندگی میں محدثات کا اس قدر زور ہو گیا کہ "سنت" کا لفظ تشنۂ معنی ہو کر رہ گیا۔ جا بجا بدعات کے اشاعت کدے کھل گئے۔ مسلمانوں کی پوری زندگی سنت رسول اللہ سے مزین ہونے کی بجائے بدعات سے آلودہ و ملوث ہو گئی۔ عوام الناس کے ذہن تمییز حق و باطل سے بیگانہ ہو گئے۔ اس وقت کے مسلمانوں کی زندگی کا نقشہ دیکھ کر قلب سلیم انہیں مسلمان تسلیم کرنے سے گریزاں نظر آتا ہے۔ اسی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے لوتھراپ سٹاڈرڈ رقمطراز ہے:۔

"فی الجملہ اسلام کی جان نکل چکی تھی۔ اور محض بے روح رسمیات اور مبتذل توہمات کے سوا کچھ نہ رہا تھا۔ اگر محمدؐ پھر دنیا میں آتے تو وہ اپنے پیروؤں کے ارتداد اور بت پرستی پر بیزاری کا اظہار فرماتے۔"[۵۶]

اپنے مسلمان بھائیوں کو اس طرح اغوائے شیطانی کا شکار ہوتے دیکھ کر شاہ اسمٰعیل شہیدؒ جیسا حساس اور ہمدردِ ملت انسان ماحول سے چشم پوشی کرنا جرمِ عظیم

[۵۶] سٹاڈرڈ لوتھراپ، دی نیو ورلڈ آف اسلام / محمد جمیل اللہ (مترجم) جدید دنیائے اسلام ص ۴۲

خیال کرتا ہے انہوں نے کامل خلوص اور نہایت بلیغ انداز میں زیرِ تبصرہ رسالہ تصنیف فرمایا۔

اس رسالے میں شاہ اسمعیل شہیدؒ نے مسلمانوں کو صحیح اسلامی زندگی اختیار کرنے کی دعوت دیتے ہوئے اسوۂ رسولؐ سے مستنیر ہونے کی دعوت دی ہے بدعات کی نشان دہی کرتے ہوئے ان پر عقلی و نقلی دونوں حیثیتوں سے جرح و تنقید کی ہے اور دین کے معاملے میں صرف اور صرف سنتِ رسولؐ کو اختیار کرنے اور فرمودۂ حق اور حدیث مصطفےٰؐ کو حکم بنانے کا مشورہ دیا ہے۔ [۵۶]

ایک روزی تقویت الایمان کی عبارت پر اعتراض کرتے ہوئے مولانا فضل حق خیر آبادی نے "مسئلہ امتناع امکان نظیر" کا بحث چھیڑ دیا۔ شاہ اسمعیل شہیدؒ کو یہ اعتراضات اس وقت موصول ہوئے جبکہ آپ جہاد کے لئے ہجرت فرما کر شکارپور پہنچ چکے تھے۔ نماز سے پہلے یہ اعتراضات ملے اور نماز کے بعد شاہ اسمعیل شہیدؒ نے مسجد ہی میں بیٹھ کر ایک ہی نشست میں ان کے جوابات رقم فرما دیئے اسی لئے ان جوابات کا نام "یک روزی" مشہور ہوا۔ ۱۵ ذی الحجہ ۱۲۴۰ھ کو اس کی تبییض ہوئی۔ [۵۷]

یہ رسالہ "ایضاح الحق" طبع اول کے ساتھ شائع ہوا تھا۔ ہمارے پیش نظر یہی نسخہ ہے۔ یک روزی کے خاتمے پر صدر الصدور مفتی محمد صدر الدین آزردہ دہلوی کی بے نظیر اور قابل دید عالمانہ تقریظ ہے۔ جس میں انہوں نے شاہ اسمعیل شہیدؒ کے موقف کی تائید میں نصوصِ قرآنی اور دیگر کتب دینیہ سے پُر مغز اور بصیرت افروز استنباط کرتے ہوئے۔ امکانِ نظیر کا اثبات واضح

۵۶؎ شاہ اسمعیل شہیدؒ، تذکیر الاخوان ص ۱۱ و ۱۲

۵۷؎ غلام رسول مہر، دائرۃ المعارف اسلامیہ ج ۲ ص ۷۵

طور پر ذیب قرطاس کیا ہے۔ ۵۹؎ "یکروزی" اختصار کے باوجود انتہائی جامع اور مدلل رسالہ ہے۔ آج تک کسی سے اس کا جواب نہیں بن آیا۔ ۶۰؎ اس کی ایک ایک سطر سے شاہ اسمٰعیل شہید رح کا علمی تبحر آشکارا ہے۔ انصاف پسند قاری شاہ اسمٰعیل شہید کے بیان میں کوئی سقم نہیں پاتا اور بے اختیار نہیں حق بجانب تسلیم کرنے میں رطب اللسان ہو جاتا ہے۔

تنویر العینین | یہ عربی زبان میں رفع الیدین کے موضوع پر متوسط ضخامت کا رسالہ ہے مولانا نسیم احمد فریدی رقمطراز ہیں:۔

"یہ کتاب دراصل اس اختلاف کو مٹانے کے لئے لکھی گئی ہے جو اس وقت علماء میں رفع یدین کے بارے میں برپا تھا۔

اس فروعی اختلافی مسئلے میں رفع یدین کرنے والا، نہ کرنے والے کو مسلمانی سے خارج خیال کرتا اور نہ کرنے والا کرنے والے کو اچھی نظر سے نہ دیکھتا تھا۔ مولانا (اسمٰعیل) شہید رح نے اس رسالے کے ذریعے اپنی خداداد بصیرت کی رہنمائی سے امت مسلمہ کے اس خلفشار کو دور کرنے اور غلط روش اور خطرناک کشمکش کو ختم کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ اس کتاب میں نہ تو احناف پر اعتراض ہے نہ اہل حدیث کی بیجا حمایت۔ اس لئے نہ ان کو وحشت کی ضرورت ہے۔ نہ ان کو خوش ہونے کی۔ اس میں جہاں رفع الیدین کو ترجیح دی ہے وہاں وضع ید تحت الصدر و تحت السرہ کو مساوی اور ترک الجہر بالتسمیہ کو اولیٰ قرار دیا ہے۔ ۶۱؎

مولانا کرامت علی جونپوری رح "ذخیرہ کرامت" میں مولوی مخلص الرحمان کے سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

۵۹؎ صدرالدین، شاہ اسمٰعیل ایضاح الحق ص۴۰ ۶۰؎ نسیم احمد فریدی / محمد منظور نعمانی، حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین... ص۳۲ ۶۱؎ نسیم احمد فریدی / محمد منظور نعمانی، شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات ص۳۲

"مولانا (محمد اسمٰعیل) مرحوم نے اپنے مرشد حضرت سید احمد قدس سرہ کے سمجھانے سے اپنے قول سے رجوع کیا یعنی رفع یدین چھوڑ دیا۔" ۶۲ء

شاہ عبد القادرؒ اور شاہ عبد العزیزؒ نے اس رسالہ کو ملاحظہ کیا تو بہت زیادہ پسند فرمایا۔ شاہ عبد العزیزؒ نے فرمایا:۔

"خدا کا شکر ہے کہ یہ گھر محققین علم حدیث سے خالی نہیں ہے۔" ۶۳ء

یہ رسالہ بین السطور اردو ترجمے کے ساتھ کئی مرتبہ شائع ہو چکا ہے ہمارے پیش نظر مطبع دار المطابع لودھیانہ کا مطبوعہ نسخہ بھی ہے جو اسی سال مطبع رحمانی کلکتہ کے اس نسخے سے نقل کر کے شائع کیا گیا تھا جو ۱۲۵۶ھ میں مولانا منصور الرحمٰن کی تصحیح کے بعد طبع ہوا تھا۔

دونوں میں بین السطور ترجمہ اور حاشیہ میں مختصر مگر جامع اشارات نے اس کی افادی حیثیت کو اور بھی زیادہ کر دیا ہے۔

صراطِ مستقیم سید احمد شہیدؒ کے ملفوظات کا یہ مجموعہ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا مرتب کیا ہوا ہے۔ اس کے دو باب مولانا عبد الحیؒ بڈھانوی کے تحریر کردہ ہیں سید صاحبؒ تصوف کے بارے میں جو کچھ ارشاد فرماتے، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اسے اپنے الفاظ و عبارت اور علمی اصطلاحات کے ساتھ تنقیحی صورت میں قلمبند فرمالیتے تھے۔ پھر سید صاحبؒ سے ملاحظہ فرما کر جہاں مناسب سمجھتے تبدیلی عبارت کر لیا کرتے۔ ۶۴ء ایک روایت کے مطابق بعض عبارت کو سید صاحبؒ نے پانچ پانچ مرتبہ تبدیل کروایا ہے۔ ۶۵ء

۶۲ء کرامت علی جونپوری، ذخیرہ کرامت، ج ۲ ص ۲۲۴ ۶۳ء فضل حسین، الحیاۃ بعد المماۃ ص ۱۱۲

۶۴ء (۱) مولانا سید عبد الحیؒ نزہۃ الخواطر، ص ۵۹ (۲) سید ابو الحسن علی ندوی سیرت سید احمد شہید طبع ثانی ص ۲۶۳ ۶۵ء ایضاً ص ۳۴۷

گویا یہ کتاب ان تینوں بزرگوں کی طرف سے مشترک ہدایت نامہ ہے کہ تصوف کی تعلیم کے ضمن میں ان مشرکانہ بدعات اور فاسد عقائد کا حال سناتا ہے جو ہندوستان کے مسلمانوں میں بلا روک ٹوک کھیل رہے تھے۔ ؎٦٦

زمانۂ حال کے نامور عالم دین مولانا محمد یوسف بنوریؒ رقمطراز ہیں:۔

"(شاہ اسمٰعیل شہیدؒ) کی مصروف مجاہدانہ زندگی کو سامنے رکھتے ہوئے امید نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ صوفیاء کے علوم و معارف پر تالیف پیش کر سکیں گے، لیکن آدمی محو حیرت ہو کر رہ جاتا ہے۔ جب ان کی کتاب "الصراطِ مستقیم" کا مطالعہ کرے، جو شیخ و مرید کے روحانی تعلق اور تصوف کے دقیق مسائل و اسرار پر قرآن و حدیث کی روشنی میں نہایت محققانہ کتاب ہے۔" ؎٦٧

عصر جدید کے نامور مفکر مولانا سید ابوالحسن علی ندوی فرماتے ہیں:۔

"تصوف و معرفت اور اصلاح و ترتیب باطنی کی کتابوں کے ذخیرہ میں یہ کتاب اپنی بعض خصوصیات کے لحاظ سے منفرد ہے اور ایک انقلابی کتاب کہی جا سکتی ہے۔" ؎٦٨ الغرض اپنی گوناگوں خوبیوں کے لحاظ سے "صراطِ مستقیم" نہایت عمدہ اور اپنے ڈھب کی عجیب کتاب ہے۔ ؎٦٩

یہ کتاب ایک مقدمہ، چار ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ ابواب کو فصلوں میں اور فصلوں کو ہدایات اور ہدایات تمہیدات اور افادات میں تقسیم کیا گیا ہے مزید تقسیم کے لئے آغاز کو لفظ تمہید اور مقاصد کو لفظ افادہ سے ظاہر کیا گیا ہے

؎٦٦ سید ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت ج ۲ ص ۲۸۴

؎٦٧ مولانا محمد یوسف بنوریؒ/ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ عبقات (عربی) ص ۴

؎٦٨ سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہیدؒ طبع ثانی ص ۲۶۳

؎٦٩ (۱) سید عبدالحی نزہۃ الخواطر ج، ص ۵۹ (۲) فضل حسین الحیات بعد المماۃ ص ۱۱۲

پہلا باب حُبِّ عشقی اور حُبِّ ایمانی اور طریقِ ولایت اور طریقِ نبوت کی تشریح اور ان کے باہمی امتیاز پر لطیف ترین مباحث اور وجد انگیز معارف و حقائق سے لبریز ہے یہ تفصیل اور وضاحت جس کے مطالعہ سے اسلام کا پورا روحانی نظام سامنے آجاتا ہے صرف اسی کتاب میں میسر آسکتی ہے۔

دوسرا باب بدعات سے اجتناب کی تاکید، طاعات ادا کرنے کے طریقے اور اخلاق کے مباحث پر مشتمل ہے۔ تصوف میں رائج شدہ بدعات کا محاکمہ کیا گیا ہے اخلاق کے مباحث حکیمانہ نکات سے مملو ہیں۔ طاعات و فرائض کے ذیل میں نماز روزہ، حج اور زکوٰۃ کے ساتھ جہاد پر بصیرت افروز فوائد شامل ہیں۔ جو بظاہر تصوف کی کتاب میں اجنبی اور غیر متوقع مضمون ہے۔ اسی طرح سماع وغیرہ پر منصفانہ اور بے لاگ تبصرہ کیا گیا ہے۔ ٹه

تیسرے باب میں طریقت کے مختلف سلسلوں کے اذکار و تعلیمات کو اجتہادی و تجدیدی نگاہ سے جانچتے ہوئے زیادہ موثر و مفید بنا دیا گیا ہے۔

چوتھا باب سید صاحبؒ کے طریقِ سلوک کی تفصیل و تشریح پر مشتمل ہے۔

مطالعہ کرنے والا اپنے آپ کو نکات و حقائق میں گھرا ہوا محسوس کرتا ہے اور وہ اپنے آپ پر ایک وجد کی سی کیفیت طاری پاتا ہے۔ تصوف کی دوسری کتابوں کے مقابلہ میں "صراطِ مستقیم" پیچ و خم اور تکلفات سے پاک ہے۔ اختلافی مباحث میں معتدل رائے اس کی جملہ خصوصیات میں سے ہے۔ ۱ه

منصب امامت	فارسی زبان میں مسئلۂ امامت کے متعلق جامع اور محققانہ رسالہ ہے ۲ه اپنی خوبیوں کے لحاظ سے بے نظیر اور فقید المثال ہے ۳ه

ٹه سید ابو الحسن علی ندوی، سیرتِ سید احمد شہیدؒ طبع دوم ص ۲۶۳ و ۲۶۴ ۱ه ایضاً

۲ه مولانا غلام رسول مہر، دائرۃ المعارفِ اسلامیہ ج ۲ ص ۵۷ ۳ه (۱) سید عبدالحی، نزہۃ الخواطر ج ۷ ص ۵۹ (۲)، فضل حسین الحیات بعد الممات ص ۱۱۲ (۳) نسیم احمد فریدی/ منظور نعمانی حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات ص ۳۲

صاحب نزہتہ الخواطر کا قول ہے کہ اس موضوع پر اس سے پہلے کوئی کتاب نہیں ملتی۔ [۷۴]

دورِ حاضر کے ممتاز عالم دین مولانا محمد یوسف بنوریؒ رقمطراز ہیں:۔

"منصب امامت" میں حکومتِ الٰہیہ علیٰ منہاج السنۃ کی تفصیلات نہایت محققانہ پیرائے میں بیان کی گئی ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکومتِ اسلامیہ شرعیہ ایک طرف جمہوریت کی خوبیاں رکھتی ہے تو دوسری طرف نئی طرز جمہوریت سے علیحدہ اپنا راستہ بناتی ہے۔ اگر ایک طرف اس میں مطلق العنان امر کی کوئی گنجائش نہیں تو دوسری طرف شورائی مملکت کے اصول سے خالی ہر طرز جہانبانی کو رد کرتی ہے۔ ایسے نئے نئے اسالیب اور روشن بصیرت و فکر سے یہ کتاب مالا مال ہے کہ اپنے موضوع پر بالکل منفرد ہے"۔ [۷۵]

عصرِ جدید کے نامور اہل قلم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تحریر فرماتے ہیں:۔

"اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن و حدیث کے صحفے اور کتب خانے آپ کی آنکھوں کے سامنے کھلے ہیں جہاں سے چاہتے ہیں نقل کرتے ہیں۔ استدلال ایسا صحیح ہوتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت یا حدیث اسی موقع کے لئے تھی پھر استنباط، استخراج اور نکتہ آفرینی تو آپ کا حق ہے"۔ [۷۶]

برصغیر پاک و ہند کے ممتاز عالم دین مولانا محمد میاںؒ رقمطراز ہیں:۔

"منصب امامت" آپ کے علمی تبحر اور دقتِ نظر کا شاہکار ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے علوم شریعت کو نہ صرف نماز روزے کے لئے پڑھا تھا بلکہ آپ نے شرعی سیاست کا بھی مجتہدانہ نظر سے عمیق مطالعہ کیا تھا۔ اپنے مباحث

---

[۷۴] سید عبدالحی، نزہتہ الخواطر ج ۷، ص ۵۹

[۷۵] مولانا محمد یوسف بنوریؒ/ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ "عبقات" (عربی)، ص ۳

[۷۶] سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہیدؒ طبع دوم ص ۳۲۷

ے لحاظ سے یہ عجیب کتاب ہے "۔ ۷۶ھ

مولانا غلام مصطفےٰ صاحب لکھتے ہیں :۔

" شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے " منصب امامت " تصنیف فرما کر ثابت کر دیا کہ جب تکویناً
ا کم صرف خدائے قدوس ہی ہے تو تشریعاً دنیا میں نظام امن قائم کرنے کے لئے غیر
ے اصول و ضوابط کیسے مفید ہو سکتے ہیں ؟

صاحب البیت ادری بما فیہ

الا لہ الخلق و الامر

کتاب منصب امامت وحی الٰہی کی جامعیت کی طرف دلیل محکم اور برہان قاطع
ہے ۔ اس کے مطالعہ کرنے سے ایک طرف عظمت شئون انبیاء قلوب صافیہ کو محو حیرت
بنا دیتی ہے تو دوسری طرف وحی الٰہی کے اصول و ضوابط کو ناقابل شکست میگزین قرار
ے رہی ہے ۔ یوں نظر آتا ہے کہ علامہ موصوف بحر توحید میں ڈوب کر محبت انبیاء کے
شریں شراب سے سرشار ہو رہے ہیں ۔ " ۷۷ھ

حکیم محمد حسین علوی مترجم " منصب امامت " ارقام فرماتے ہیں :۔

" کتاب " منصب امامت " ایک اسلامی حکومت کے لئے دستور العمل کے طور پر
اس وقت تصنیف ہوئی تھی جب کہ حضرت سید احمد بریلوی ؒ نے پاکستان کی بنیاد رکھی
ور ایک اسلامی حکومت بنانی چاہی ۔ اس وقت ضرورت محسوس کی گئی کہ راعی اور
رعایا پر نظام دنیوی کے دقیق مسائل عیاں ہو جائیں ، اس غرض کے مد نظر حضرت
شہیدؒ نے " منصب امامت " کو تصنیف فرمایا ۔ " ۷۹ھ

۷۶ھ مولانا محمد میاںؒ ، " الشہیدین ، السعیدین " طبع اول ص ۲۵

۷۷ھ مولانا غلام مصطفےٰ ، دیباچہ " منصب امامت " (اردو) ص ت

۷۹ھ حکیم محمد حسین علوی / شاہ اسمعیل شہیدؒ ، منصب امامت (اردو) ص ۱

دائرۃ المعارف اسلامیہ کے ایک مقالہ نگار "منصب امامت" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ قیمتی رسالہ انیسویں صدی عیسوی کے اسلامی احیائی (انقلابی) ذہن کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور ان (شاہ اسمعیل شہیدؒ) کی ظاہری غرض تمام عالم اسلام کے لئے کسی مرکزی امامت کو زیر بحث لانا نہیں بلکہ ایک ایسی دعوت کی توضیح ہے جو حفاظت و حمایت دین کے لئے کسی جگہ بھی قائم کی جا سکتی ہے، تاہم امامت (خلافت) کے بنیادی اصول کا اس مرکزی تصور پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

اختصار اور ندرت بیان کے لحاظ سے یہ رسالہ بہت دلچسپ اور مفید ہے۔[۴۰]

کتاب دو ابواب پر مشتمل ہے۔ ہر باب دو فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے باب میں حقیقت امامت کے زیر عنوان انبیاء کے کمالات وجاہت، حقیقت ولایت، حقیقت بعثت، حقیقت ہدایت، سیاست اور اس کی اقسام، کمالات انبیاء کے ساتھ کمالات اولیاء اللہ کی مشابہت وغیرہ امور پر سیر حاصل کلام کیا گیا ہے۔

دوسرے باب میں اقسام امامت کے زیر عنوان امامت حقیقیہ و امامت حکمیہ اور ان ہر دو کی اقسام پر دلنشین بحث کی گئی ہے۔

خاتمۂ کتاب میں امام سے مراد بیان صلح و جنگ، طریقۂ نظم و نسق اور اصحاب دعوت کا حکم وغیرہ کے زیر عنوان بصیرت افروز جواہر پارے شامل ہیں۔

کتاب کے آخر میں شاہ اسمعیل شہیدؒ نے تحریر فرمایا ہے:-

"عنقریب انشاء اللہ احکام امام در آئندہ ابواب بالاستیعاب مذکور خواہد گردید"[۴۱]

مگر افسوس کہ حضرت شاہ اسمعیل شہیدؒ اس مشارٌ الیہ مضمون کو جہاد کی مصروفیت اور شہادت عظمیٰ کے باعث پورا نہ کر سکے۔ اگر یہ مضمون پورا ہو جاتا تو یہ کتاب مرقع اوصاف

---

۴۰ مقالہ نگار کا نام درج نہیں ہے، دائرہ المعارف اسلامیہ ج ۸ ص ۱۰۰۲ و ۱۰۰۳

۴۱ شاہ محمد اسمعیل شہیدؒ، منصب امامت (فارسی)، ص ۱۱۴

مثنوی فروغ

دارالعلوم دیوبند کی قدیم منظوم تاریخ

مولوی سید محبوب رضوی صاحب۔ دیوبند

مثنوی فروغ دارالعلوم دیوبند کی ایک قدیم منظوم تاریخ ہے، یہ مثنوی دارالعلوم دیوبند اور اکابر دارالعلوم کے ابتدائی حالات کا دلچسپ مرقع ہے اور چشم دید شہادت ہونے کی وجہ سے مستند ماخذ اور ایک اہم دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے، مثنوی فروغ اس وقت لکھی گئی تھی، جب دارالعلوم دیوبند اپنی عمر کی دوسری دہائی سے گذر رہا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ دارالعلوم دیوبند "مدرسہ اسلامیہ عربی دیوبند" کے نام سے موسوم تھا، مگر اس "عالمِ طفلی" ہی میں اس کی غیر معمولی مقبولیت اور شہرت و عظمت سے یہ محسوس ہونے لگا تھا کہ یہ نوخیز پودا بہت جلد ایک تناور درخت بننے والا ہے۔ ؎

بالائے سرش ز ہوش مندی می تافت ستارۂ بلندی

معلوم ہوتا ہے کہ صاحبِ مثنوی نے ان آثار کو پوری فراست اور دور بینی سے محسوس کر لیا تھا انھوں نے اس کی پیش گوئی اس طرح کی ہے ؎

مدرسہ دیُبَن[1] کا ہے، اب لاجواب اور ابھی آیا نہیں اس پر شباب

---

[1] مثنوی فروغ میں دِیُبَن اور دیوبند دونوں طرح نظم کیا گیا ہے، عوام تو عام طور پر دیُبَن ہی بولتے ہیں مگر کبھی کبھی اہلِ قلم بھی دیوبند کے بجائے ضرورتِ شعری سے دِیُبَن نظم کرتے ہیں، مولانا فضل الرحمٰن رح (والد ماجد مولانا شبیر احمد عثمانی رح) نے اپنے ایک قصیدے میں دِیُبَن ہی لکھا ہے۔ شعر یہ ہے ؎

ہے یہ دارالعلم شاہا یادگارِ مسلمین کور دہ دِیُبَن سا جس سے رشکِ شہرِ طوس ہے

عالم طفلی میں ہے یہ پڑا بھی — دیکھنا اس کو جوانی میں کبھی
مٹ گئیں سب جہل و بدعت کی رسوم — دیوبند، اب ہو گیا دارالعلوم

مثنوی فروغ سے دارالعلوم دیوبند کے درس و تدریس، تعلیم و تعلم کیفیت، اس کی شہرت و مرکزیت دارالعلوم کے اساتذہ کا علمی تجر اس کے بزرگوں کے علم و فضل ذاتی زہد و تقویٰ کے علاوہ عام مسلمانوں کے دلوں میں ان کی قدر و منزلت اور دارالعلوم کی نسبت جو تصورات قائم تھے ان کا ایک ایسا نقشہ سامنے آتا ہے جو کسی دوسری جگہ نظر نہیں آتا۔

قیام دارالعلوم کے ابتدائی زمانے ہی میں جہاں دیوبند کے اطراف و جوانب کے علاوہ ملک کے دور دراز خطوں سے طالبانِ علم آنے شروع ہو گئے تھے، وہ دارالعلوم دیوبند کی مالی امداد و اعانت کرنے والوں میں دور دراز مقامات کے اہل کے شامل ہو جانے سے دارالعلوم دیوبند کو علمی اور تعلیمی لحاظ سے مرکزی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔

مثنوی فروغ کی وجہ تصنیف	مصنف نے مثنوی فروغ کی وجہ تصنیف بتاتے ہوئے لکھا ہے: ؎

اور اطراف و جوانب میں ہیں جو — استعانت مال سے کرتے ہیں وہ
غیر ملکوں کے بہت سے دیندار — جان و مال سے اس کے ہیں خدمت گزار
چاہتا ہوں میں بھی کچھ خدمت کروں — زر نہ ہونے سے مگر مجبور رہوں
اس سبب سے میں نے اے خالی جناب — مدح لکھی تاکہ حاصل ہو ثواب
سب تو دیتے ہیں وہاں مال کثیر — پاس میرے ہے یہ تحریر حقیر

(بقیہ صفحہ ۴۳ کا) مولانا فضل الرحمٰنؒ کی ایک مثنوی کا تاریخی نام "قصۂ غم دیبن" ہے۔ تفصیل کے لئے تاریخ دیوبند سے مراجعت کی جائے۔

گو نہیں مجھ کو سخن میں کچھ شعور　　شاعری سے ہوں میں صدہا کوس دور
اس کو لکھا ہے مگر بہرِ ثواب　　نظم ہے، مہمل کہو یا لاجواب

مثنوی فروغ میں دارالعلوم دیوبند کے حالات کے علاوہ بزرگانِ دارالعلوم میں شیخ المشائخ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی قدس سرہٗ، قاسم العلوم محمد قاسم نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہٗ، حضرت مولانا سید احمد دہلوی رحؒ اور دوسرے اراکینِ دارالعلوم کے فضائل و مناقب بیان کیے گئے ہیں، مناقب کے ضمن میں کچھ ایسی باتیں بھی آگئی ہیں جن سے ان حضرات کے ایسے حالات معلوم ہوتے ہیں جن کا علم اب تک نہ تھا۔

یہ مثنوی دارالعلوم دیوبند کی سب سے زیادہ قدیم منظوم تاریخ ہے، سالانہ رودادوں کے علاوہ اس زمانہ کی اور کوئی تاریخ موجود نہیں ہے۔ مثنوی فروغ سنہ ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۵ء میں مطبع نظامی[1] کانپور میں چھپی ہے۔ مگر مطبوعہ ہونے کے باوجود نایاب ہے۔ اس کا نسخہ شاذ و نادر ہی کہیں ملتا ہے، دارالعلوم کے کتب خانہ میں اس کا صرف ایک ہی نسخہ ہے جو بہت ہی بوسیدہ ہو چکا ہے، ادب اردو کی فہرست میں یہ نسخہ نمبر ۳۵، ۶۹/۷ و ۸۸ پر درج ہے،

---

[1] ہندوستان میں ابتداءً جو مطابع قائم ہوئے ان میں مطبع نظامی کانپور بھی تھا، یہ مطبع سنہ ۱۸۵۴ء / ۱۲۷۱ھ میں عبدالرحمٰن خاں شاکر نے قائم کیا تھا، مطبع نظامی نے اپنے دور میں کتابوں کے چھاپنے کا بڑا کام کیا ہے۔ جب دارالعلوم قائم ہوا تو مطبع نظامی کانپور نے اپنی مطبوعات سے دارالعلوم کی بڑی مدد کی تھی، دارالعلوم دیوبند کی ابتدائی رودادوں میں تفصیل سے ان کا ذکر ملتا ہے، مطبع نظامی کی بہت سی کتابیں دارالعلوم دیوبند کے کتب خانہ میں موجود ہیں۔

عبدالرحمٰن خاں شاکر کا ایک فارسی قطعہ تاریخ وفات جو انہوں نے حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوری اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحؒ کی وفات پر لکھا ہے مثنوی فروغ کے آخر میں درج ہے، قطعہ تاریخ یہ ہے۔

آہ قاسم علی فقیہہ زماں　　عاشقِ حضرتِ شفیعِ امم
پنجشنبہ جمادی الاولیٰ　　بچہارم روانہ شد بارم

مثنوی فروغ کے آخری اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ تصنیف کے کئی سال بعد چھپنے کی نوبت آئی، لکھا ہے ؎

میں نے پالی[1] میں یہ لکھی کہ مثنوی | شوقِ دل سے آرزوئے طبع کی
پیر و مرشد نے کیا جب انتقال | روح کو میری ہوا صدمہ کمال
طبع ہونا کیسا اور کیسی کتاب | محو دل سے ہو گیا آرام و خواب

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ میرے ایک کرم فرما منشی محمد شاہ میر خاں متوطن جلال آباد نے جو یہاں ریاست میں مقیم ہیں مثنوی کے طبع کرنے کے لئے اصرار کیا اور خود ہی مطبع نظامی کو توجہ دلائی، لکھا ہے ؎

پھر انہوں نے ازرہِ لطف و کرم | خط کیا مطبع نظامی کو رقم
اس کے چھپنے کے لئے واں کو لکھا | آخرش بر آیا دل کا مدعا
ان کے الطاف و توجہ سے چھپی | نذر کرتا ہوں اسے احباب کی

مثنوی فروغ دارالعلوم دیوبند کے علاوہ جامع مسجد کی تعمیر کے حالات بھی بیان کئے گئے ہیں، یہ مثنوی کم و بیش ۷۰۰ اشعار پر مشتمل ہے۔

(بقیہ صفحہ ۲۵ کا)

بارز احمد علی وحید العصر | حامیٔ شرع سیدِ عالم
در ہمیں ماہ و روزِ شنبہ بود | بششم در جناں نہاد قدم
ایں دو علامۂ زماں بودند | حاجی و فقہ داں فرشتہ شیم
در غم ایں دو مہرِ شرعِ رسول | شد بروئے زمیں بپا ماتم
کلکِ شاکر نوشت ایں تاریخ | رضی اللہ عنہما دائم ۱۲۹۷ھ

[1] پالی (PALI) ریاست جودھپور کا پہلے ایک قصبہ تھا۔ مگر اب ضلع بن گیا ہے یہ ایک صنعتی شہر ہے، مسلمانوں کی بستی ہے۔ یہاں کپڑے کے کئی کارخانے ہیں، ایک بڑا مسافر خانہ بھی ہے، پالی ریلوے پر واقع ہے۔

مثنوی فروغ کے مصنف

مولانا عبدالکریم فروغؔ دیوبند کے رہنے والے تھے، ان کے والد کا نام مولوی عبدالرحیم تھا، دیوبند کے قریب جانب جنوب تین میل کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا قصبہ انبیٹھہ واقع ہے، یہاں صدیقی شیوخ کا ایک معزز خاندان بارہویں صدی ہجری کے اواخر سے آباد ہے مولوی عبدالرحیم اسی انبیٹھہ کے رہنے والے بزرگ تھے انکے دو فرزند تھے مولانا عبدالکریم فروغ اور مولوی فضل عظیم ان دونوں حضرات نے دیوبند کے محلہ دیوان میں سکونت اختیار کر لی تھی مولوی عبدالکریم فروغ نے ۱۲۹۶ھ میں دارالعلوم دیوبند سے فراغت حاصل کی دارالعلوم دیوبند میں داخلہ کے لئے اپنے نفس کو اس طرح متوجہ کیا ہے ؎

مدرسہ میں علمِ دین تحصیل کر — خدمتِ حضرت میں رہ شام و سحر
دیکھ مجمع ہے وہاں کیا عجیب — جمع ہیں واں کیسے کیسے خوش نصیب
عمر کو تو ان کی صحبت میں گذار — تو بھی تا بن جائے کامل دیندار

دارالعلوم سے فراغت کے بعد مولانا عبدالکریم فروغؔ جودھپور چلے گئے اور وہاں ریاست میں ملازم ہوگئے ریاست جودھپور میں ان کا قیام قصبہ پالی میں رہا اور وہیں رہتے ہوئے انہوں نے مثنوی فروغ لکھی، خود ان کا بیان ہے ؎

میں نے یہ پالی میں لکھ کر مثنوی — شوقِ دل سے آرزوئے طبع کی

دوسری جگہ کہتے ہیں۔

مشتعل ہے آتشِ شوق اس قدر — دل پھنکا جاتا ہے جس سے اور جگر
مثلِ طائر ہوں میں اور پالی قفس — اڑ تو جاؤں پر نہیں کچھ اپنا بس
بختِ بد نے کر دیا ایسا تباہ — ہوگیا دینِ مجھے برسوں کی راہ

مولانا عبدالکریم فروغؔ، حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی مہتمم دارالعلوم دیوبند کے حقیقی نانا تھے، وہ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ سے بیعت تھے، خود لکھتے ہیں۔ ؎

تھا عجب کچھ ذکر وہ لذت فزا　　　پیر و مرشد مولوی یعقوب کا

افسوس ہے کہ مثنوی فروغ کے علاوہ ان کا دوسرا کلام دستیاب نہیں ہے، مولانا عبدالکریم فروغ کے انتقال کی تاریخ معلوم نہیں ہوسکی۔ صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ ان کی عمر زیادہ نہیں ہوئی ۱۳۱۰ھ / ۱۸۹۲ء کے لگ بھگ انہوں نے منتھرا میں وفات پائی اور وہیں مدفون ہیں۔

تاریخی واقعات کو نظم کا جامہ پہنانا آسان نہیں ہے۔ مثنوی فروغ کا ہر شعر رواں دواں ہے، جس سے فروغ کے قادر الکلام ہونے کا ثبوت ملتا ہے، ان کے کلام میں شگفتگی، روانی، بے ساختگی، پختگی اور قوت بیان پائی جاتی ہے۔ قوافی میں آمد اور برجستگی ہے، مثنوی مصنف کے اکابر دارالعلوم کے ساتھ والہانہ عقیدت و تعلق کی آئینہ دار ہے۔

مثنوی کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ اس میں کوئی داستان نظم کی جائے، حمد، مناجات، نعت، منقبت، مدح اور وجہ تصنیف وغیرہ مضامین مثنوی کے ضروری اجزاء ہوتے ہیں، اس کے علاوہ مثنوی میں رزم، بزم، تصوف و اخلاق وغیرہ مضامین بھی بیان کئے جاسکتے ہیں، مثنوی کے لئے پوری نظم کا ایک ہی بحر میں ہونا ضروری ہے، مثنوی فروغ میں یہ سب اجزاء موجود ہیں، واقعہ نگاری میں پوری روانی اور تسلسل ہے۔

پیر و مرشد سے والہانہ تعلق

انہیں اپنے پیر و مرشد حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی (اولین صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند) سے بڑا عقیدت مندانہ اور والہانہ تعلق تھا، جس کا اندازہ ان کے مندرجہ ذیل اشعار سے ہوتا ہے ؎

مجھ کو بھی شوق زیارت آپ کا　　　دل ہی دل میں ہے بہت تڑپا رہا
اب مجھے آفاق میں کوئی بشر　　　آپ سے ہرگز نہیں محبوب تر

ہے یہی حسرت کہ خدمت میں رہوں — رات دن بس آپ کو دیکھا کروں

حاضرِ خدمت رہوں شام و سحر — بہرِ خدمت باندھلوں اپنی کمر

کفش برداری میسّر ہو مجھے — اے خوشا قسمت زہے طالع مرے

سامنے وہ شکل نورانی رہے — پھر نہ کچھ فکر و پریشانی رہے

اے خوشا طالع زہے اُن کے نصیب — آپ سے جو رہتے ہیں ہردم قریب

ہے میسّر رات دن قرب آپ سے — لوٹتے ہیں دین ایماں کے مزے

پھر لگی ہونے طبیعت بے قرار — حد سے بڑھ جانے لگا پھر اضطرار

مشتعل ہے آتشِ شوق اس قدر — دل بھنا جاتا ہے جس سے اور جگر

دیکھئے کب ہو طبیعت کو قرار — مطمئن کب ہو دلِ امیدوار

کیسا اطمینان اور کیسا قرار! — چاہتا ہوں میں تو اس محفل میں آ

حاضرِ خدمت ہوں جاکر دیوبند — مضطرب چاہے رہوں یاں سے دو چند

اے اثر بخشِ دعائے درمند — مجھ کو بھی جلدی سے پہونچا دیوبند

کیونکہ یہ میرا دلِ پُر اضطراب — ہو رہا ہے اب بہت بے صبر و تاب

پھر مجھے وہ شکلِ نورانی دکھا — پھر وہی دیدار ہو صبح و مسا

جان و دل اُن پر فدا کرتا رہوں — دل سے اُن کا اقتدا کرتا رہوں

سب تو دیکھیں وہ رُخِ فرحت نمط — میں رہوں حسرت ہی حسرت میں فقط

مجھ کو ہووے رنج اوروں کو سرور — رات دن وہ پاس ہووے اور میں دور

دار العلوم دیوبند | دار العلوم دیوبند کے حالات اور اس کے فیوض و برکات کے سلسلے میں لکھا ہے ؎

ہے وہاں ایک مدرسہ اسلام کا — جس نے دی آئینۂ دیں کو جِلا

ہند میں یوں اس کی عزّ و جاہ ہے — جس طرح دنیا میں بیت اللہ ہے

واقفِ دیں کر دیا ہر ایک کو — جہل کی رسمیں گئیں سب محو ہو

ہاتھ سے کبھی جو نہ چھوتے تھے کتاب — بن گئے ہیں اب وہ فاضل لاجواب

اب وہ ہیں صہبائے علمیت میں چور — سر سے پا تک ہے برستا اُن پہ نور

نام سے جو علم کے بے علم تھے — اب وہی حفاظ و علامہ ہوئے

غیر ملکوں کے بھی صدہا آدمی — بن گئے یاں آ کے عالم متقی

علم کا خانہ بجا نہ شور ہے — ہر طرف کو دینِ حق کا زور ہے

مشک اذفر ہیں وہیں کی باصفا — ہند کل جس سے معطر ہو گیا

مدرسے سے فیض پہونچا جس قدر — اہلِ ہند اس سے نہیں ہیں بے خبر

بلکہ اس کی ہی بدولت اور جا — مدرسوں کی پڑ گئی اکثر بنا

وجہ سے اس مدرسے کے دُور دُور — آفتابِ دین کا پہونچا ہے نور

بہرِ تعلیم ایک مکانِ پر فضا — فضل سے مولیٰ کے ایسا بن گیا

دیکھنے سے جس کے ہو دل کو سرور — اس نمونہ کا نہ نکلے دور دور

چار جانب ہیں مکاناتِ رفیع — دلکش و بارونق و خوب و وسیع

بیچ میں ہے ایک بارونق چمن — بہجت افزا و سرورِ روح و تن

دار العلوم دیوبند کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے

درسگاہوں کو جو جا کر دیکھئے — جی نہ چاہے واں سے اُٹھنے کیلئے

جب مدرس بیٹھ کر کے اپنی جا — درس دیتے ہیں علومِ دین کا

سن کے تفسیر اور حدیثوں کے سبق — آنے لگتی ہے نظر اک شانِ حق

لذتوں سے اس قدر جاتا ہے بھر — قلب میں رہتی نہیں فکر و گر

اس مزے کو جانتا ہے میرا جی — ہے طبیعت میں مرے اب تک وہی

طبع کو یاد آتے ہیں وہ ہی مزے — تلملاتی ہے انہیں کے واسطے

ان مزوں کا ذکر جو اب آ گیا — زخم پر گویا نمک چھڑکا گیا

طالبانِ دین کا ہے ایسا ہجوم
ہر مکاں میں رہتے ہیں اہلِ علوم

شہر میں ایسی نہیں ہے کوئی جا
جس جگہ ان کا نہ ہو بستر بچھا

ان کے رہنے سے ہے برکت کا ظہور
بن گیا ہے ہر مکان دارالسرور

ہیں تہِ دل سے سب اہلِ دیوبند
مستعدِ خدمت کو شیخ و دردمند

رہتے ہیں ان کے لئے سب غمگسار
ان کی حاجت میں شریکِ کار و یار

اور بھی گو مدرسے اسلام کے
مختلف شہروں میں ہیں قائم ہوئے

ہے مگر جو بات اس میں وہ کہاں
خود کی عالی ہے نہایت سے شان

خوبیٔ تعلیم کے شائق ہیں جو
واں سے آتے ہیں یہاں تعلیم کو

مدرسے تھے دین کے اُن شہروں میں کب
ہو گئے قائم فقط اس کے سبب

وہ ہیں حُجرات اور یہ بیت عظیم
وہ فروعات اور یہ ہے اصلِ قدیم

نسبت اب اس مدرسے سے ان کو کیا
فرق اس میں، اُن میں ہے بے انتہا

فرق ہے تقلید اور ایجاد میں
فرق ہے شاگرد اور استاد میں

مٹ گئیں سب جہل و بدعت کی رسوم
دیوبند اب ہو گیا دارالعلوم

جمع ہوں کیونکر نہ واں سب خوبیاں
عالمانِ دین کا مجمع ہے وہاں

کیوں نہ ہو پر رونق کہ ہے شام و سحر
رونقِ اسلام ہر سو جلوہ گر

سب وہاں رہتے ہیں دن میں رات میں
مسجدوں میں ذکر میں طاعات میں

سامنے رہتی ہیں سب کے روز و شب
فقہ تفسیر اور حدیثوں کی کتب

ترمذی کا درس ہوتا ہے کہیں
ہے کوئی مشکوٰۃ سے فہم القریں

اور کوئی شائق جھکائے اپنا فرق
مطلبِ تفسیرِ قرآن میں ہے غرق

ہو کے محنت سے کوئی مغلوبِ خواب
سو گیا، لیکن ہے سینے پر کتاب

ہے کوئی مصروفِ قرآن و نماز
ذکر میں ہے کوئی با سوز و گداز

اور لگاتا ہے کوئی ہر صبح و شام — ضربِ اِلّا اللہ کی دل پر مدام
اور خلوصِ دل سے کوئی متقی — کر رہا حجرے میں ہے ذکرِ خفی
ہے جماعت صالحوں کی جمع واں — ہو سکیں اوصاف کب ان کے بیاں
وہ ترقی مدرسے کو حق نے دی — جس سے ہمسر ہو نہیں سکتا کوئی
فیضیاب اُس سے ہیں اہلِ ہند سب — یہ بھی اک دینؔ پہ ہے انعامِ رب
جانتا تھا کب کوئی دینؔ کا نام — ہو گیا مشہور اب تا روم و شام
ہر طرف سے طالبانِ دینِ حق — پڑھتے ہیں دینؔ میں آکر اب سبق
بے تکلف عیش اور آرام سے — ہوتے ہیں سب مستفیض اسلام سے
ملتی ہے ہر چیز اُن کو بے طلب — پورے ہوتے ہیں حوائج اُن کے سب

معاونینِ دار العلوم دیوبند کے فیاضانہ طرزِ عمل کی نسبت لکھتے ہیں :-

کی مسلمانوں نے ہمت ہے بہت — دین سے ہے ان کو الفت ہی بہت
متقی ہیں جملہ اہل دیوبند — کامل الاسلام اور اقبال مند
علم کی اور عالمانِ دین کی — عظمت ان کی جان و دل میں ہے بسی
دیں انہوں نے ہمتیں اپنی لگا — حامیٔ ہمت نہ ہو کیوں کر خدا
ہیں مسلماں گرچہ مفلس اور غریب — ہمتیں ان کو خدا نے دیں عجیب
ان کو ہیں اس کے سوا کہنا نہیں — آفریں، صد آفریں، صد آفریں
کیوں نہ ہو یہ ہے اثر اسلام کا — زور ہے ان میں خدا کے نام کا
کر گذرتے ہیں امورات عجیب — ان سے صادر ہوتے ہیں فعلِ غریب
اُن کی یہ حقانیت کی ہے دلیل — ہے طرفدار ان کا خود ربِّ جلیل
کتنے ہیں عاجز اگرچہ آپ کو — بادشاہوں سے نہ ہو جو ان سے ہو
جامع مسجد بھی دی ایسی بنا — جو نہایت ہے وسیع و دل کشا

اور عمارت ایسی عالیشان ہے — جس سے عقلِ منکراں حیران ہے
ہے یہ سب فیضِ محمد مصطفےٰ — ان کی اُمّت کو کیا حق نے عطا
شرق سے تا غرب یہ دینِ نبی — کس طرح پھیلا ہے دیکھو تو سہی
ہے مسلمانوں کو امدادِ خدا — کام لیتا ہے یہ ان سے کبریا
یہ کرامت ہے اگر سچ پوچھئے — یہ ہدایت ہے اگر سچ پوچھئے
ہے غریبوں کو یہ تائیدِ خدا — مفلسوں سے ورنہ ہو سکتا ہے کیا

حضرت نانوتویؒ کی منقبت ان الفاظ میں کی ہے:۔

حضرت مولانا محمد قاسم قدس سرہٗ

پہلے حضرت مولوی صاحب جو تھے — فیض سب کو ان سے کیا کیا کچھ ہوئے
کر گئے وہ اس جہاں سے انتقال — زندہ ہے آفاق میں ان کا کمال
میں کروں تعریف ان کی جس قدر — مرتبہ ہے ان کا اُس سے فوق تر
سچ کی کیا خوب ہے ان کی نسبت — بر لب کوثر محمد قاسم است
مدرسے پر ایک توجہ خاص تھی — علم پھیلے، تھا یہ منشائے دلی
بس ہوا جو کچھ کہ چاہا تھا وہی — آرزو پوری خدا نے اُن کی کی

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ | حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی نسبت لکھا ہے:۔

سرپرست اس مدرسہ کے اے فروغ — وہ ہیں جن کو دینِ حق میں ہے فروغ
مفتیٔ برحق، محدث مستند — عارف و مقبول درگاہِ صمد
بہرِ اصلاح و برائے انتظام — مدرسے میں آتے رہتے ہیں مدام
مدرسے کے جس قدر ہیں کاروبار — رائے پر ان کے ہے کل دارومدار
دین میں رکھتے ہیں ایسا مرتبا — ہے میسر ان کو وصلِ مصطفےٰ
آج وہ مسند نشینِ ملکِ دیں — ہم صفت اپنا کوئی رکھتے نہیں

عالم و فاضل فقیہِ بے بدل — صوفیٔ یکتا محدث با عمل
طالبِ علمِ احادیثِ رسول — آپ سے کرتے ہیں یہ دولت حصول
وعظ گر سنئے کسی دن آپ کا — جان و دل کو اس میں آتا ہے مزا
روح ہو جاتی ہے سن کر بیقرار — دل تڑپنے لگتا ہے سیماب وار
وعظ جس نے سن لیا اک مرتبا — مدتوں دل میں رہا اس کا مزا
کرتے ہیں دائم علاجِ جسم و روح — ظاہر و باطن کی کھوتے ہیں قبوح

حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی رح

مولانا فروغ نے اپنے مرشد حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی رح کی منقبت بڑی تفصیل سے بیان کی ہے ۔ چند شعر ملاحظہ فرمائیے:-

ان میں ہیں وہ مولوئ بے نظیر — پیرِ برحق مرشدِ روشن ضمیر
مولوی یعقوب فخرِ اولیا — عارفِ حق جانشینِ مصطفےٰ
رونقِ دیں، چشمۂ دین و عمل — بے نظیر و بے عدیل و بے بدل
متقی و صاحبِ قلبِ سلیم — کانِ حلم و معدنِ خلقِ عظیم
شیخ و عالم مقتدا و پیشوا — روز و شب مصروفِ طاعاتِ خدا
نام وہ جب لیتے ہیں اللہ کا — دل کو آتا ہے عجیب اس میں مزا
پڑھتا ہے جو آپ کے پیچھے نماز — دل ہے اس کا با خشوع و با نیاز
ایسے بتلاتے ہیں اورادِ خفی — جن سے ہو دم میں صفائی قلب کی
ہے طریقہ ان کا ارشادِ ہُدیٰ — داخلِ عادات ہے یادِ خدا
قلب ان کا ہے پُر انوارِ غیب — منکشف سینے میں ہیں اسرارِ غیب
اتباعِ سنت و اعمال و علم — اتقا و طاعت و اخلاق و حلم
وہ جو فرماتے ہیں ختم المرسلین — ہیں یہ مثلِ انبیائے سابقین

آپ جیسا ہمیں دیوبند کو وجہ افتخار | مدرسہ کو باعثِ عز و وقار
آپ ہی ہیں افتخارِ مدرسہ | آپ ہی پر ہے مدارِ مدرسہ
جملہ اہلِ شہر و اہلِ مدرسہ | آپ کا کرتے ہیں دل سے اقتدا

حاجی محمد عابد دیوبندیؒ حضرت حاجی محمد عابد دیوبندی دارالعلوم دیوبند کے سب سے پہلے مہتمم تھے، بڑے متقی پرہیزگار اور صاحب اثر بزرگ تھے، دارالعلوم کے لئے عوامی چندے کی فراہمی کے طریقے کے آپ ہی موجد تھے۔

اور حضرت معدنِ لطف و کرم | متقی و حاجی بیت الحرام
ہے محمد اور عابد جن کا نام | حق نے ان پر کی ہر اک خوبی تمام
کی انہوں نے ہے ریاضت اس قدر | جس سے عاجز رہتے ہیں اکثر بشر
اس قدر طاعاتِ حق لائے بجا | نفس اون کا حکم میں اُن کے ہوا
ہیں بہت پاکیزہ خصلت نیک خو | رات دن رہتے ہیں محوِ ذکرِ ہو
یادِ حق میں قلب ہے اُن کا گرو | مہتمم ہیں جامع مسجد کے وہ
مدرسے میں دل سے وہ عالی مقام | رہتے ہیں دائم شریکِ انتظام
ان کی برکت سے یہ مسجد، مدرسہ | ہے ترقی روز افزوں پہ سدا
ہمتِ باطن کا ہے اون کے اثر | جس سے دیوبند میں ہوئی یہ کرّ و فر
اجر اُن کو ان کی نیت کا ملے | حق انہیں اس کی جزائے خیر دے
یہ ترقی دین کی اون سے ہوئی | ایسی ہمت کر سکے گا کب کوئی

مولانا رفیع الدینؒ دارالعلوم کے دوسرے مہتمم تھے۔ حضرت شاہ عبدالغنی مجددی دہلوی سے مجازِ بیعت تھے۔ اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کے مرشد تھے حضرت مفتی صاحب اسی سلسلے میں بیعت کرتے تھے۔ دارالعلوم نے اُن کے زمانۂ اہتمام میں بڑی ترقی کی۔

مہتمم بھی اوس کے ہیں خوش انتظام — مولوی صاحب رفیع الدین نام
صاحب عقل و تدابیر متین — خیر خواہِ دینِ ختم المرسلین
فرضِ منصب کو ادا کرتے ہیں وہ — سعی ان کی حشر میں مشکور ہو

حضرت مولانا سید احمد دہلوی رح دار العلوم دیوبند کے اولین اساتذہ میں تھے۔ ریاضی میں انہیں ید طولیٰ حاصل تھا۔ اور آخر میں دار العلوم دیوبند کے شیخ الحدیث بھی رہے۔

فاضل و علامہ استادِ ذکی — مولوی سید احمد دہلوی
حفظ ہے گویا کہ ان کو ہر کتاب — ہیں وہ ہر اک علم و فن میں لاجواب
خلق کیا اللہ نے ان کو دیا — حلم کیا کچھ ان کو فرمایا عطا
پارساؤ تابعِ شرعِ نبی — صاحبِ اسلام کامل متقی
اس قدر ہے ان کے دل میں عاجزی — گاہ مسجد میں امامت تک نہ کی
اور سب کے پیچھے از راہِ نیاز — پڑھتے ہیں وہ صاحبِ باطن نماز
یعنی شایانِ امامت آپ کو — جانتے ہرگز نہیں وہ نیک خو
سامنے ان کے مصلے پر عوام — بنتے ہیں مجبور ہو کر کے امام
ختم کی ہے حق نے ان پر سادگی — کیوں نہ ہوں یہ لوگ اے دل جنتی

کیوں نہ ان لوگوں کی ہو دنیا میں دہوم
حق نے گردانا انہیں اہلِ علوم

غرض کہ مثنوی فروغ دار العلوم دیوبند کا ایک قیمتی اور نایاب سرمایہ ہے، اس کی اہمیت کا تقاضا ہے کہ اس گراں قدر تاریخی اور ادبی سرمائے کی مناسب طور پر حفاظت کی جائے۔

ضمیر کی مار

ایک عبرت انگیز واقعہ

سعید احمد اکبر آبادی

گذشتہ برہان کے نظرات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ جامع المجددین کتاب پر میرے تبصرہ نے حضرت مولانا تھانوی کے حلقۂ ارادت و عقیدت میں مد و جزر کی کیسی کیفیت پیدا کی تھی۔ اب اسی سلسلہ کا اور ایک واقعہ سنئے، جو بڑا عبرت انگیز اور سبق آموز ہے۔ میرے سوا کسی اور کو اس کا علم بھی نہیں ہے، اور میں پہلی مرتبہ اسے بیان کر رہا ہوں۔

یہ تو آپ کو معلوم ہی ہوگا کہ جامع المجددین پر تبصرہ میرے قیام کلکتہ کے زمانہ کا لکھا ہوا ہے۔ کلکتہ میں میری کوٹھی کے قریب ایک صاحب رہتے تھے جن کا نام ظفر احمد تھا یہ دوڈبرن (Wood Barn) نامی اسکول میں جو پہلے پرنسپل کلکتہ مدرسہ کے ماتحت ہوتا تھا، عربی کے استاد تھے۔ صورت شکل کے اعتبار سے متشرع اور نہایت صالح و نیک تھے۔ کلکتہ کے اسی علاقہ میں کانپور میں چمڑہ کا کاروبار کرنے والوں کا ایک خاندان مدت سے آباد تھا اور کتابوں کا کاروبار کرتا تھا۔ مولوی ظفر احمد اسی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اس وقت ان کی عمر تینتیس چونتیس کے لگ بھگ ہوگی۔ میرے یہاں آتے جاتے رہتے تھے اور تبلیغی جماعت سے بھی متعلق تھے۔ حضرت تھانوی سے ان کو حد درجہ عقیدت و ارادت تھی۔

اس زمانہ میں مغربی بنگال اور مشرقی بنگال (سابق مشرقی پاکستان) میں آپس میں بٹوارے کے معاملات چل رہے تھے اس سلسلہ میں مسٹر ایس۔ ایم جمیل آڈیٹر جنرل آف پاکستان ڈھاکہ سے کلکتہ اکثر آتے اور چونکہ میرے دیرینہ اور نہایت مخلص دوست تھے اس لئے مغربی بنگال گورنمنٹ کے مہمان ہونے کے بجائے میرے پاس قیام کرتے اور ایک ایک ہفتہ رہتے تھے۔ جن دلوں جامع المجددین پر میرا تبصرہ نکل رہا تھا۔ ایک مرتبہ جمیل صاحب کلکتہ آئے اور حسب معمول، میرے ہاں مقیم ہو گئے، اس قیام کے دلوں میں ایک روز مغرب کے وقت جمیل صاحب گھر آئے تو ان کے ہاتھ میں ایک پمفلٹ تھا۔ انہوں نے وہ پمفلٹ میری طرف بڑھاتے ہوئے نہایت افسوس کے لہجہ میں کہا: "آپ نے دیکھا ہے یہ پمفلٹ؟ کون ہے اس کا لکھنے والا؟ ظالم نے کوئی گالی ایسی نہیں ہے جو آپ کو نہ دی ہو" اگر آپ کی رائے ہو تو اس پر مقدمہ چل سکتا ہے" میں نے پمفلٹ ہاتھ میں لیکر سرسری طور پر اِدھر اُدھر سے الٹ پلٹ کر دیکھا تو اوس کے مصنف کا نام مولوی ظفر احمد مع اپنے پتہ کے لکھا ہوا تھا۔ پمفلٹ کا اصل موضوع رد قادنیت تھا۔ لیکن دیباچہ میں جامع المجددین پر تبصرہ کا ذکر کر کے میرے عہدہ کے ساتھ میرا نام لیکر سب دشتم کا کوئی دقیقہ فرد گذاشت نہیں کیا گیا تھا۔ اسے پڑھ کر مجھ میں سخت اشتعال پیدا ہوا۔ لیکن فوراً ہی میں نے لاحول اور استغفر اللہ کا ورد کیا اور دماغ سے اس کا خیال ہی نکال دیا۔ بات رفت گذشت ہو گئی۔ دوسرے دن جمیل صاحب بھی چلے گئے۔ میں نے کسی سے اس پمفلٹ کا ذکر بھی نہیں کیا۔ کیونکہ اوس سے صاف معلوم ہوتا تھا کہ لکھنے والا اپنے آپے اور ہوش وحواس میں نہیں ہے۔

چند روز کے بعد اتفاق یہ ہوا کہ کلکتہ مدرسہ کے قریب سڑک کے پار کا نپور والوں

کی جو دکان سعیدیہ کتب خانہ کے نام سے ہے اوس کے منیجر سید حاجی شمس الدین صاحب نے میری طعام شب کی دعوت کی اس میں مولوی ظفر احمد بھی مدعو تھے وہاں ان سے ملاقات ہوئی تو حسب معمول میں نے السلام علیکم کہنے میں سبقت کی ان کی مزاج پرسی کی، بال بچوں کی خیریت پوچھی اور جب تک میں وہاں رہا۔ اپنی عادت کے مطابق ہنسی خوشی بات کرتا رہا۔ غرض کہ مولوی ظفر احمد پر کسی طرح یہ ثابت ہی نہیں ہونے دیا کہ ادن کا پمفلٹ میری نظر سے گذر چکا ہے، کھانے کے بعد ہم نے جماعت سے عشاء کی نماز پڑھی۔ امامت میں نے ہی کی تھی، اس کے بعد میں میزبان سے اجازت لے کر گھر چلا آیا۔

دوسرے دن علی الصباح میں فجر کی نماز سے فارغ ہو کر بیٹھا ہی تھا کہ کسی نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ میں نے دروازہ کھولا تو دیکھا مولوی ظفر احمد ہاتھ جوڑے کھڑے ہیں۔ علیک سلیک کی نوبت بھی نہیں آئی، مجھے دیکھتے ہی ایک چیخ ماری اور زار و قطار روتے ہوئے میرے قدموں پر گر پڑے، میں نے فوراً سہارا دیکر انہیں کھڑا کیا تو وہ دست بستہ بری طرح روتے جاتے اور بار بار کہتے جاتے تھے کہ "خدا کے لئے مجھے معاف کر دیجئے، معاف کر دیجئے، میں نے آپ شان میں سخت گستاخی کی ہے، ہائے! میں نے نہیں پہچانا کہ آپ کتنے اونچے اخلاق کے .... لِلّٰہ مجھے معاف کر دیجئے، معاف کر دیجئے، ورنہ حشر میں کیا منہ دکھاؤں گا، یہ کہتے کہتے وہ پھر دھڑام سے میرے قدموں پر گر پڑے" میں نے انہیں پھر اٹھایا اور سینہ سے لگا کر کہا: آپ یقین کیجئے! میں نے آپ کو معاف کیا۔ اب میرا دل آپ کی طرف سے بالکل صاف ہے۔ دعا کیجئے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے گناہوں کو معاف فرمائے۔ غرض کہ بڑی مشکل سے انھیں سمجھا بجھا کے اور اطمینان دلاسہ دیکر میں نے کوٹھی کے دربان کو بلایا اور اوس کے ساتھ انہیں گھر واپس کر دیا۔

اسی دن شام کو ۴ بجے میں دفتر سے گھر جانے کے لئے کرسی سے اٹھا تو کلکتہ مدرسہ کے ہڈ کلرک ملک محمد۔ اظہار الحق جواب ماشاء اللہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ میں نہایت لائق اور نیک نام ڈپٹی رجسٹرار ہیں میرے کمرہ میں داخل ہوئے۔ اور بولے صاحب! آپ نے سنا؟ مولوی ظفر احمد پاگل ہوگئے ہیں، گھر والوں نے انہیں رسیوں سے باندھ رکھا ہے میں یہ سنتے ہی سٹ پٹا گیا۔ زور سے "ہیں! سچ کہا اور کسی گہری سوچ میں ڈوب گیا۔ تھوڑی دیر کے بعد ملک صاحب کو لئے ہوئے مولوی ظفر احمد کے گھر پہونچا۔ خدا کسی دشمن کو نصیب نہ کرے۔ ان کی وہ حالت دیکھکر بیساختہ جی بھر آیا۔ اور آنکھیں ڈبڈبا اٹھیں، مجھ پر ان کی نگاہ پڑی تو اون میں سخت اشتعال اور برہمی کی کیفیت پیدا ہو گئی، اس لئے میں تھوڑی ہی دیر وہاں کھڑا ہوا، تیمارداروں سے علاج معالجہ کا حال دریافت کیا اور گھر چلا آیا۔

گھر والوں نے علاج معالجہ میں کوئی دقیقہ فرد گذاشت نہیں کیا، لیکن اون کا پیمانۂ عمر لبریز ہو چکا تھا۔ مرض بڑھتا رہا جوں جوں دوا کی" آخر تین چار دن کے بعد اون کا انتقال ہو گیا۔ اب بھی کبھی اس واقعہ کا خیال آجاتا ہے تو بڑی عبرت ہوتی ہے۔ میرا خیال یہی ہے کہ اسباب جنون پہلے سے مہیا تھے صحت کی خرابی اور جسمانی کمزوری کے باوجود ہفتوں تبلیغی دوروں میں پھرتے رہتے، آرام کا مطلق خیال نہ کرتے اور اوراد و وظائف کی سخت پابندی کرتے ان وجوہ کی بنا پر دماغ میں خشکی تو پیدا ہو ہی گئی تھی۔ پھر برہان میں جامع المجددین پر تبصرہ کی ابتدائی قسطیں پڑھیں تو یہ سمجھ کر کہ میں مولانا تھانوی کی توہین کر رہا ہوں۔ نہایت مشتعل ہو کر میرے خلاف کہنی ان کہنی سب ایک کردی لیکن اس کے بعد انہوں نے تبصرہ کی آخری قسطیں پڑھیں اور پھر حاجی شمس الدین

کی دعوت میں انہوں نے اپنے ساتھ میرا رویہ اور برتاؤ دیکھا تو آخر آدمی تو صالح اور نیک تھے ہی، یہ سب چیزیں اون کے ضمیر کی سخت ملامت کا باعث ہوگئیں، اس ضمیر کی ملامت کا ردعمل یہ ہوا کہ وہ ہوش و حواس سب کھو بیٹھے اور اسی عالم میں جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔ اللہ تعالیٰ انہیں مغفرت و بخشش کی نعمتوں سے نوازے۔

ادبیات

غزل

از اسیر شاہجہانپوری

خرد نا محرمِ رازِ نہاں ہے
جنوں دانائے سرِّ کن فکاں ہے

جہانِ ہفت رنگ مجھ سے فروتر
یہ مشتِ خاک خود اپنا جہاں ہے

مداوا کیجئے میرے جنوں کا
بہت کم وسعتِ کون ومکاں ہے

حدِ ادراک آغازِ سفر ہے
نہ پوچھو یہ مری منزل کہاں ہے

مداوائے جنوں کرتا نہیں تو
سمجھتا ہے کہ صحرا بیکراں ہے

دکھاؤں کیا جہانِ بے بصر کو
منور مجھ سے بزمِ کہکشاں ہے

تعجب ہے کہ تیرا آشیانہ
رہینِ منتِ برقِ تپاں ہے

ٹھہر جا گردشِ دوراں ٹھہر جا
ذرا سُن لے حدیثِ دلبراں ہے

دعائیں دو اسیرؔ زندہ دل کو
کہ یہ غارت گرِ رسمِ فغاں ہے

غزل

از۔ اسیر شاہجہانپوری

اپنی فطرت سے اگر اے موج تو غافل نہیں
کون کہتا ہے تری تقدیر میں ساحل نہیں

چاہیئے میرے جنوں کو اضطرابِ مستقل
چاک دامانی ہی میری زیست کا حاصل نہیں

کوئی منزل ہو ٹھہرنا میری فطرت کے خلاف
فطرۃً سالک ہوں میں میری کوئی منزل نہیں

حسرتِ رسوائیِ نامِ جنوں پوری ہوئی
بدگماں کیوں قیس سے اب صاحبِ محمل نہیں

مشکلاتِ زندگی سُن سُن کے جی گھبرا گیا
خود جو ہمت کی تو یہ دیکھا کوئی مشکل نہیں

گردشِ ایام جو رِنا رہا کی حد بھی ہے
تو سمجھتی ہے میرے سینے میں شاید دل نہیں

میری منزل جادۂ افلاک سے آگے اسیرؔ
میری منزل منزلِ دنیائے آب و گل نہیں

(مطبوعہ الجمعیۃ پریس دہلی)

برہان

جلد: ۸۱	ماہ رمضان المبارک ۱۳۹۸ھ مطابق اگست ۱۹۷۸ء	شمارہ: ۲

فہرست مضامین

۱ نظرات — سعید احمد اکبرآبادی — ۶۷

مقالات

۲- اسلام اور سامان تعیش — مولانا سید جلال الدین عمری صاحب علی گڑھ — ۷۰

۳- آثار شاہ اسمٰعیل شہیدؒ — جناب محمد بشیر صاحب ایم۔ اے لاہور — ۸۴

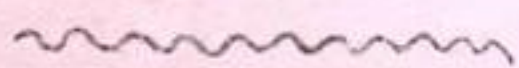
التقریظ والانتقاد

۴- زبان اور قواعد - ایک تنقیدی جائزہ — مولوی حفیظ الرحمان واصف دہلی — ۱۰۸

۵- تبصرے — طارق دہلوی — ۶۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

یاد ہوگا، بین الاقوامی سیرت کانفرنس پاکستان کے تذکرہ میں ہم نے لکھا تھا کہ رابطۂ عالم اسلامی مکۂ مکرمہ نے سیرت النبی پر کتابیں لکھوانے کے سلسلہ میں پانچ انعامات کا اعلان کیا ہے۔ اب قارئین کو یہ سنکر خوشی ہوگی کہ ان میں سے دوسرا انعام جو ہندوستان کے سکہ میں ایک لاکھ روپیہ کا ہے۔ برہان کے نوجوان مقالہ نگار ڈاکٹر ماجد علی خاں لکچرر شعبۂ اسلامیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی کو ملا ہے۔ رابطۂ عالم اسلامی کی طرف سے اس کا اعلان ریڈیو کے علاوہ گذشتہ ماہ جولائی کے پہلے ہفتہ کراچی میں جوایشیا کی اسلامی کانفرنس ہوئی تھی اس میں بھی ہو چکا ہے۔

~~~~~~~~

آلعزیز علی گڑھ کے ایم۔ ایس سی ہیں۔ لیکن ان کا طبعی رجحان اسلامیات اور دینیات کی طرف تھا۔ اس لئے یونیورسٹی کے قاعدہ کے مطابق ایم۔ ایس سی کے ساتھ ساتھ فیکلٹی آف تھیالوجی کا امتحان بی۔ ٹی ایچ فرسٹ ڈویژن میں پاس کیا۔ اس کے بعد ایم۔ ٹی ایچ بھی فرسٹ ڈویژن میں کیا۔ وہ اس پر ہی قانع نہیں ہے بلکہ ایک عربی مدرسہ میں باقاعدہ دورۂ حدیث کی تکمیل کی، پھر راقم الحروف کی نگرانی میں "اسلام اور سائنس میں زندگی کے تصور کا تقابلی مطالعہ" کے موضوع پر انگریزی میں بڑی محنت اور قابلیت سے ایک تحقیقی مقالہ لکھ کر مسلم یونیورسٹی علیگڈھ سے دینیات میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ آلعزیز کو مطالعہ کتب اور تصنیف و تالیف کا شوق شروع سے رہا ہے۔ چنانچہ اب تک انگریزی اور اردو میں سات آٹھ
~~~~~~~~

کتابیں اور بیسوں دقیع اور علمی مقالات لکھ چکے ہیں۔ سیرت پر ان کی یہ کتاب جس پر انعام ملا ہے کافی ضخیم اور انگریزی زبان میں ہے ہم آنعزیز کو ادارہ برہان کی طرف سے اس شاندار کامیابی پر مبارکباد پیش کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو صحت وعافیت کے ساتھ اسلام اور علم کی زیادہ سے زیادہ خدمات کی توفیق عطا فرمائے۔

اس سلسلہ میں مزید خوشی کی بات یہ ہے کہ رابطہ کے اخبار العالم الاسلامی مورخہ ۱۷ر جولائی سے معلوم ہوا کہ اس سلسلہ کا پہلا انعام بھی ہندوستان ہی آرہا ہے اور وہ جامعہ سلفیہ بنارس کے مولانا صفی الرحمن صاحب کو ملا ہے۔ ادارہ برہان موصوف کی خدمت بھی مبارکباد پیش کرتا ہے۔

جامعہ دارالسلام عمرآباد جس کو مدراس کے ایک نہایت مخیر اور دیندار بزرگ جناب حاجی کاکا محمد عمر صاحب مرحوم نے ۱۹۲۴ء میں قائم کیا تھا اور جس کو اب ان کے دونوں پوتے کاکا محمد عمر صاحب اور مولوی کاکا سعید احمد صاحب بڑی محنت وجانفشانی اور دل کی لگن کے ساتھ کامیابی سے چلا رہے ہیں۔ جنوبی ہند کی مشہور اور نہایت دقیع عربی اور علوم دینیہ کی جدید طرز کی درسگاہ ہے۔ اور اس کا فیض ہندوستان کے باہر دوسرے ممالک تک میں پہونچا ہوا ہے۔ گذشتہ سال جامعہ نے اپنا پچاس سالہ جشن منایا تھا جس کا تذکرہ انہیں دنوں برہان میں آیا تھا۔ جشن کے بعد سے ہر لحاظ سے جامعہ کی ترقی کی رفتار بہت تیز ہو گئی ہے۔ نئی نہایت شاندار عمارت بن رہی ہے۔ طلبہ کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی ہے۔ مصر اور سعودی عربیہ نے دو دو مبعوث بھیجے ہیں، اس سال جو طلبا فارغ ہوئے ہیں ان کی ایک خاصی تعداد مزید تعلیم کے لئے ریاض اور مدینہ منورہ جارہی ہے۔

گزشتہ ماہ جولائی کی ۲۳ر تاریخ کو جامعہ کا سالانہ جلسہ تھا۔ اوس کی صدارت کیلئے کاکا محمد عمر صاحب اور کاکا سعید احمد صاحب دونوں بھائیوں نے یاد فرمایا جامعہ سے میرا تعلق قدیم ہے مجھے کیا عذر ہوسکتا تھا، چنانچہ ۲۲ر کی شام کو کالیکٹ سے روانہ ہوا علی الصباح فجر کے وقت پہونچا۔ قیام کا انتظام کاکا سعید احمد صاحب کے بنگلہ پر تھا۔ ٹھیک دس بجے جلسہ شروع ہوگیا، بنگلور۔ مدراس، امبور دانمباڑی اور ویلور وغیرہ دور دور سے لوگ آئے ہوئے تھے، مجمع اتنا زیادہ تھا کہ لوگ جلسہ گاہ کے باہر سڑک پر کھڑے تھے قرآن مجید کی تلاوت کے بعد طلبا نے اردو، عربی، انگریزی، ملیالم، اور ٹمل زبانوں میں بڑی اچھی اور روانی سے تقریریں کی، اس کے بعد منتظمہ جامعہ کاکا محمد عمر صاحب نے رپورٹ پڑھی، پھر تقسیم اسناد کے بعد "مدارس عربیہ اور عصر حاضر" کے موضوع پر میری صدارتی تقریر سوا گھنٹہ ہوئی جسے ٹیپ رکارڈ کرلیا گیا، سب سے آخر میں تقسیم انعامات کی تقریب ہوئی اور شکریہ پر جلسہ ایک بجے برخاست ہوگیا۔ نماز ظہر اور کھانے سے فارغ ہوکر جدید عمارت کو جو زیر تعمیر ہے دیکھا۔ لائبریری بھی دیکھی مدرسہ کی پوری فضا علمی اور دینی ہے، اساتذہ طلبہ اور عمائد جامعہ سب اس رنگ میں رنگے ہوئے ہیں، جب تک رہا طبیعت بہت خوش اور بشاش رہی۔

یہاں سے فارغ ہوکر ۳½ بجے وانمباڑی کے لئے روانہ ہوا جو عمر آباد سے پندرہ سولہ میل دور اور متمول و خوش حال مسلمانوں کی قدیم اور مشہور بستی ہے۔ راستہ میں امبور پڑتا تھا۔ وہاں کھڑے کھڑے جناب حکیم فضل الرحمٰن صاحب سورتی مرحوم کے مکان پر اون کے بچوں اور بچیوں سے ملا۔ پانچ بجے کے قریب وانمباڑی پہونچا۔ یہاں مسلمان بچیوں کا ایک نہایت عالیشان اور ۱۹۰۶ء کا قائم شدہ عربی۔ دینیات اور انگریزی وغیرہ کا مدرسہ ہے اس

مدرسہ کے مہتمم جناب مولانا محمد یوسف صاحب کاتب نے پہلے سے ہی مدرسہ آنے کا وعدہ لے لیا تھا۔ اس لئے مدرسہ حاضر ہوا۔ مدرسہ کے حضرات منتظمین اساتذہ اور دوسرے حضرات موجود تھے۔ سب پکے سچے اور مخلص مسلمان، ان سے ملاقات کر کے جی بہت خوش ہوا، ویلور سے محب مکرم مولانا سید صبغۃ اللہ صاحب بختیاری بھی آگئے تھے۔ پہلے میں نے عربی صرف و نحو اور قرآن مجید سے متعلق بچیوں سے متعدد سوالات کئے۔ ان کا فوری اور صحیح جواب سنکر ان بچیوں کے لئے بیساختہ دعائیں نکلیں۔

مغرب کے بعد مدرسہ کے بڑے ہال میں، اسلام میں عورت کی حیثیت اور اہمیت پر تقریر کی۔ عشا کی نماز کے بعد صدر مدرسہ کے ہاں، ایک مجمع کے ساتھ بہت پر تکلف اور لذیذ کھانا کھایا" اور اس کے بعد کالیکٹ کے لئے روانہ ہوگیا۔ یہ بڑی مسرت کی بات ہے کہ اس علاقہ کے مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ نے دولت کے ساتھ دین کا بڑا جذبہ اور تعلیم کا ذوق و شوق بھی دیا ہے اور ملت کی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ فجزاھم اللہ خیر الجزا۔

گذارش

تقریباً ہر ماہ خط و کتابت کے سلسلہ میں گذارش کی جاتی رہی ہے کہ برہان کی خریداری یا ندوۃ المصنفین کی ممبری کے سلسلہ میں جب آپ کوئی خط دفتر ہذا کو تحریر فرمائیں۔ تو خط پر اپنا پورا پتہ اور برہان کی چٹ پر جو نمبر درج ہوتا ہے وہ نمبر ضرور تحریر فرمادیا کریں اسی طرح منی آرڈر کرتے وقت کوپن منی آرڈر پر اپنا پتہ اردو میں اور خریداری نمبر جو پتہ کی چٹ پر درج ہوتا ہے ضرور تحریر فرمادیا کریں۔ مگر افسوس کے ساتھ عرض کرنا پڑتا ہے کہ بہت کم حضرات ہیں جو اس سلسلہ میں دفتر سے تعاون فرماتے ہیں ــــ میں گذارش کروں گا کہ آپ حضرات دفتر کو تعاون دیکر کارکنان کی ان مشکلات کو دور فرمائینگے جو ایسے موقع پر پیش آتی ہیں۔

(منیجر)

اسلام اور سامانِ تعیش

مولانا سید جلال الدین عمری صاحب علیگڈھ

(۲)

دوسری دھاتوں کی انگوٹھی بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کی انگوٹھی پہننا جائز نہیں ہے۔ حضرت بریدہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ میں پیتل کی انگوٹھی دیکھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم سے تو بتوں کی بو آرہی ہے (بت عام طور پر پیتل کے ہوتے ہیں) اس نے یہ انگوٹھی پھینک دی، اسکے بعد دوبارہ خدمت میں حاضر ہوا تو اس کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی تھی۔ اسے دیکھ کر آپ نے فرمایا تم نے تو دوزخیوں کا زیور پہن رکھا ہے۔ اس نے یہ انگوٹھی بھی پھینک دی اور دریافت کیا کہ کس قسم کی انگوٹھی پہن سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا چاندی کی انگوٹھی پہنو اور وہ بھی ایک مثقال سے کم ہی ہو۔ [۱]

ایک اور روایت میں آتا ہے کہ ایک صاحب سونے کی انگوٹھی پہن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچے تو آپ نے چہرہ مبارک ان کی طرف سے پھیر لیا جب انہوں نے آپ کی ناگواری دیکھی تو اس کی جگہ لوہے انگوٹھی پہن لی۔ آپ نے اسے دیکھ کر فرمایا یہ تو اس سے بھی بری ہے۔ یہ جہنم والوں کا زیور ہے۔ اس نے وہ بھی پھینک دی اور چاندی کی انگوٹھی پہن لی اسے دیکھ کر آپؐ نے سکوت اختیار فرمایا۔ [۲]

---

[۱] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب اللباس، باب الخاتم بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی۔

[۲] الادب المفرد مع شرح فضل اللہ الصمد ۲/۲۷۲۔

حضرت بریدہ رضؓ کی حدیث سے فقہ حنفی میں یہ استدلال کیا گیا ہے کہ صرف چاندی کی انگوٹھی مرد پہن سکتے ہیں تانبے، پیتل لوہے اور کسی دوسری دھات کی انگوٹھی کا استعمال ان کے لئے (اور بظاہر عورتوں کے لئے بھی) حرام ہے۔ [1]

بعض لوگوں نے ان دھاتوں کی بنی ہوئی انگوٹھی کا استعمال مردوں اور عورتوں کے لئے مکروہ کہا ہے۔ [2]

لیکن حضرت بریدہ کی یہ حدیث سند کے اعتبار سے کچھ زیادہ قوی نہیں ہے۔ اس کے ایک راوی ابوطیبہ کے بارے میں ابوحاتم رازی کہتے ہیں کہ ان کی حدیث لکھی تو جاتی ہے لیکن اس سے استدلال نہیں کیا جاتا۔ ابن حبان کہتے ہیں ابوطیبہ روایت میں غلطی کرتے ہیں اور ان کا بیان دوسروں سے مختلف ہوتا ہے۔ [3]

دوسری بات یہ کہ اس کی مخالف روایت موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کی انگوٹھی کا استعمال بھی جائز ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ ایک صاحب بحرین سے آئے اور سونے کی انگوٹھی اور ریشم کا کرتا پہن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچے۔ جب انہوں نے سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا اور چہرۂ مبارک دوسری طرف پھیر لیا۔ اس کا ان کو بہت صدمہ ہوا۔ انہوں نے اپنی بیوی سے اس کا ذکر کیا تو اس نے کہا شاید آپ کے کرتے اور انگوٹھی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہونچی ہے۔ ان کو بدل کر آپ سے ملاقات کیجئے۔ انہوں نے بیوی کے مشورہ پر عمل کیا۔ اس مرتبہ آپ نے سلام کا جواب دیا اور ان سے بات کی انہوں نے عرض کیا کہ ابھی میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا لیکن آپ نے میرے

---

[1] ہدایہ، کتاب الکراہیۃ ۴/۴۵۵ [2] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۵/۲۱۵ - [3] فتح الباری ۱۰/۲۷۲

سلام کا جواب نہیں دیا۔ آپ نے فرمایا تمہارے ہاتھ میں آگ کا شعلہ تھا اس لئے میں نے جواب نہیں دیا۔ انہوں نے کہا تب تو میں بحرین سے بہت سے شعلے لا رہا ہوں۔ وہ وہاں سے زیورات لے کر آئے تھے۔ آپ نے فرمایا تم جو کچھ لائے ہو وہ ہمارے لئے پتھر سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ان میں زندگی کا سامان ہے۔ انہوں نے آپ سے پوچھا کہ میں کس قسم کی انگوٹھی پہن سکتا ہوں۔ آپ نے فرمایا۔ چاندی، تانبے یا لوہے کی انگوٹھی پہنو۔ [1]

شوافع کے ہاں بھی ایک رائے یہ ہے کہ لوہے کی انگوٹھی مکروہ ہے لیکن امام نووی کہتے ہیں کہ صحیح رائے یہ ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے اس لئے کہ جس حدیث میں اس کے استعمال سے منع کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے۔ [2]

اگر لوہے کی انگوٹھی پر چاندی چڑھا دی جائے اور لوہا بالکل نظر نہ آئے تو فقہ حنفی میں بھی اسے جائز کہا گیا ہے۔ [3] اس لئے کہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی لوہے کی تھی اس پر چاندی چڑھائی گئی تھی۔ [4]

قیمتی پتھر کی بنی ہوئی انگوٹھی کو بھی فقہ حنفی میں ناجائز کہا گیا ہے لیکن فقہ حنفی ہی میں ایک رائے یہ بھی رہی ہے کہ شیشہ، بلور، عقیق، زبرجد اور اسی قسم کے کسی بھی پتھر کی انگوٹھی پہنی جا سکتی ہے۔ [5] حقیقت یہ ہے کہ اس کی ممانعت میں کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔

انگوٹھی کا نگ انگوٹھی کا نگ چاندی کا بھی ہو سکتا ہے اور کسی قیمتی پتھر کا بھی ہو سکتا ہے

---

[1] الادب المفرد مع شرح فضل اللہ الصمد ۲/۴۷۷۔ مسند احمد ۱۵/۱۶۳۔ لیکن مسند احمد میں آخری فقرہ نہیں ہے۔ [2] نووی: شرح مسلم ۹/۲۱۳۔ [3] ابن عابدین رد المحتار علی الدر المختار ۵/۳۱۶۔ [4] ابوداؤد، کتاب الخاتم، باب ما جاء فی خاتم الحدید۔ [5] رد المحتار علی الدر المختار ۵/۳۱۵۔

حضرت انس رضی فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اس کا نگ بھی چاندی ہی کا تھا۔ [۱]

حضرت انس رضی ہی کی ایک اور روایت ہے۔ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دائیں ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی پہنی۔ اس میں حبشی نگ تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی۔ [۲]

---

[۱] بخاری، کتاب اللباس، باب فصل الخاتم۔

[۲] مسلم، کتاب اللباس والزینۃ۔ یہاں اس بات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ روایت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی اور اس کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ آپ نے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی۔ امام ابو داؤد نے دونوں طرح کی روایتیں نقل کی ہیں (ابو داؤد، کتاب الخاتم، باب ماجاء فی التختم فی الیمین والیسار) امام نووی لکھتے ہیں فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ انگوٹھی کا دائیں ہاتھ میں بھی پہننا جائز ہے اور وہ بائیں ہاتھ میں بھی پہنی جا سکتی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟ سلف میں بہت سے افراد نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے اور بہت سے افراد نے بائیں ہاتھ میں۔ امام مالک فرماتے ہیں بائیں ہاتھ میں پہننا افضل اور دائیں ہاتھ میں پہننا مکروہ ہے۔ شوافع کے ہاں دونوں ہی روائیں ہیں۔ صحیح رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ میں پہننا افضل ہے اس لئے کہ انگوٹھی زینت کے لئے ہوتی ہے۔ اور دایاں ہاتھ اس کا زیادہ مستحق ہے۔ شرح مسلم ۱۴/ ۲-۷۳

اسی طرح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کا نگ کف دست کی طرف رہتا تھا (بخاری و مسلم) امام نووی فرماتے ہیں چونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں کوئی حکم نہیں دیا ہے اس لئے علماء نے کہا ہے کہ نگ ہاتھ کے اندر کی طرف بھی رکھا جا سکتا ہے اور باہر بھی۔ سلف کا دونوں ہی طریقوں پر عمل رہا ہے البتہ علماء نے کہا ہے

(بقیہ صفحہ ۷۴ پر ملاحظہ ہو)

امام نووی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کا نگ جزع یا عقیق کا تھا۔ اس کو حبشی اس لئے کہا گیا کہ اس کے کان حبشہ میں تھے۔ اس کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ نگ کا رنگ حبشی یعنی سیاہ تھا۔ علامہ ابن عبد البر کے نزدیک صحیح بات وہ ہے جو بخاری میں آئی ہے یعنی یہ کہ آپ کی انگوٹھی کا نگ بھی چاندی کا تھا۔ لیکن دوسرے اہل علم نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی وقت ایسی انگوٹھی پہنی جس کا نگ چاندی کا تھا اور کسی وقت ایسی انگوٹھی پہنی جس کا نگ حبشی تھا۔ ایک اور حدیث میں آتا ہے کہ انگوٹھی کا نگ عقیق کا تھا [۱]

(بقیہ صفحہ ۷۳ کا) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں انگوٹھی کے نگ کا ہاتھ کے اندرونی حصہ کی طرف ہونا چاہیے۔ اس سے نہ صرف یہ کہ نگ کی حفاظت ہوگی بلکہ یہ کبر و نخوت سے بھی بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ شرح مسلم ۱۴/ ۶۸، ۶۹

حافظ ابن حجرؒ کی رائے میں انگوٹھی زینت کے لئے پہنی جائے تو دائیں ہاتھ میں پہننا مناسب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ ہی سے پاکی حاصل کی جاتی اور نجاست دور کی جاتی ہے اس لئے انگوٹھی دائیں ہاتھ میں ہو تو گندگی سے محفوظ رہ سکتی ہے لیکن اگر انگوٹھی مہر کے لئے استعمال کیا جائے تو بائیں ہاتھ پہننا مناسب ہوگا۔ کیونکہ اس میں بار بار نکالنا اور پہننا پڑتا ہے اس لئے انگوٹھی بائیں ہاتھ میں ہو تو آسانی اور سہولت ہوگی (اس پورے مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری ۱۰/ ۲۷۴-۲۷۶)

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ انگوٹھی بائیں ہاتھ کی چھنگلی (چھوٹی انگلی) میں پہنی جائے اور اس کا نگ کفِ دست کی طرف کیا جائے۔ لیکن فقہاء احناف میں ابو اللیث سمرقندی کہتے ہیں صحیح مسلک یہ ہے کہ انگوٹھی دائیں اور بائیں دونوں ہی ہاتھوں میں پہنی جاسکتی ہے۔ رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۳۱۶۔

حاشیہ صفحہ ہذا [۱] نووی بر شرح مسلم ۱۴/ ۷۱۔

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ انگوٹھی میں اصل اعتبار حلقہ کا ہے۔ اس لئے حلقہ چاندی کا ہو تو اس میں کسی قیمتی پتھر کا نگ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چاہے وہ عقیق، یاقوت یا اور کوئی بیش قیمت پتھر ہی کیوں نہ ہو۔ نگ کو بٹھانے کے لئے سونے کی کیل استعمال کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح چاندی کی انگوٹھی کے دندانے سونے کے ہوں یا اس کے اوپر کا دائرہ سونے کا ہو تو بھی ناجائز نہیں ہے۔ [۱]

شوافع انگوٹھی میں قیمتی نگ کے استعمال کو تو غلط نہیں سمجھتے البتہ سونے کا تھوڑا سا استعمال بھی ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ امام نووی کہتے ہیں "سونے کی انگوٹھی مردوں کے لئے حرام ہے اس پر اجماع ہے۔ اسی طرح اگر اس میں تھوڑا سونا اور تھوڑی چاندی ہو تو بھی اس کا استعمال ناجائز ہوگا۔ ہمارے لوگوں (شوافع) نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر انگوٹھی کا دندانہ سونے کا ہو یا تھوڑا سا سونا بھی اس پر چڑھایا گیا ہو تو اس کا پہننا حرام ہوگا" [۲]

انگوٹھی کا استعمال حاکم لوگوں کے لئے

ایک حدیث میں آتا ہے۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبوس الخاتم الا لذى سلطان [۳]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاکم کے سوا اور لوگوں کو انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا۔

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ قاضی اور حاکم تو انگوٹھی پہن سکتے ہیں۔ اس لئے کہ انکو مہر کی وجہ سے اس کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ان کے علاوہ اور لوگوں کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ انگوٹھی نہ پہنیں۔ کیوں کہ ان کو اس کی حاجت نہیں ہے۔ [۴]

---

[۱] ہدایہ، کتاب الکراہیۃ ۴/۴۵۵ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو رد المحتار علی الدر المختار ۵/۳۱۷

[۲] نووی: شرح مسلم ۱۴/۳۲۔ [۳] ابوداؤد، کتاب اللباس، باب من کرہہ (ای لبس الحریر)

[۴] ہدایہ، کتاب الکراہیۃ ۴/۴۵۵

اس حدیث سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے یہ حدیث سنداً کمزور ہے امام مالکؒ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ لے

امام نووی فرماتے ہیں۔ شام کے بعض علماء متقدمین اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ حاکم کے علاوہ کوئی دوسرا شخص انگوٹھی استعمال کرے۔ اس سلسلہ میں وہ ایک روایت سے بھی استدلال کرتے تھے جو شاذ ہے اس لئے قابل رد ہے۔ ؎۲

ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں۔ امام احمد نے یہ حدیث روایت کی جب انگوٹھی کا ذکر آیا تو مسکرانے لگے اور فرمایا اہل شام یہ حدیث روایت کرتے ہیں۔ یہ بات امام احمد نے اس لئے فرمائی کہ صحیح احادیث سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ انگوٹھی پہننا سب کے لئے جائز ہے۔ اس پر صحابہ اور بعد کے اہل علم کا اجماع ہے۔ اس کے خلاف جب کوئی شاذ حدیث آئے تو وہ قابل التفات نہ ہوگی۔ اگر اسے صحیح مان بھی لیا جائے تو مکروہ تنزیہی کہا جاسکتا ہے۔ ؎۳

یہاں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ انگوٹھی کا ایک مقصد زیب و زینت بھی ہے اور اس کا حق جس طرح حاکم کو ہے اسی طرح عام آدمی کو بھی ہے۔

فقہ حنفی میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف بعض لوگوں نے اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ حاکم کے علاوہ کوئی اور شخص انگوٹھی استعمال کرے۔ بیشتر اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے۔ ؎۴

فقہاء احناف میں امام طحاوی کے نزدیک بھی عام آدمی کے لئے انگوٹھی کا استعمال جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بعض ان صحابہ و تابعین سے انگوٹھی کا استعمال ثابت ہے جو حاکم نہیں تھے۔ چنانچہ انہوں نے صحابہ میں حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، عمران بن حصینؓ

لے فتح الباری ۱۰/ ۲۷۳ ؎۲ شرح مسلم ۱۴/ ۶۷

؎۳ ابن قدامہ: المغنی ۱۰/ ۳۴۶ ؎۴ رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۱۰

سے اور تابعین میں ابن الحنفیۃ قیس بن ابی حازم، عبدالرحمٰن بن اسود قیس بن یامہ شعبی اور ابراہیم نخعی کے بارے میں روایات نقل کی ہیں کہ وہ انگوٹھی پہنتے تھے حالانکہ یہ لوگ صاحب اقتدار نہیں تھے۔

امام طحاوی نے اس سلسلہ میں عقلی استدلال بھی کیا ہے۔ وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے زیور کے استعمال سے جو ممانعت آئی ہے وہ حاکم اور محکوم دونوں کے لئے ہے (چاندی کی) انگوٹھی کو شریعت نے اس سے مستثنیٰ رکھا ہے اس لئے اس کی اجازت بھی دونوں کو حاصل ہونی چاہئے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حاکم کو اس کی ضرورت مہر کے لئے پیش آتی ہے تو ایک عام آدمی بھی اپنی مہر کے لئے اسے استعمال کر سکتا ہے۔ اس لئے دونوں میں اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ [۱]

آلات حرب میں چاندی کا استعمال تلوار اور دیگر آلات حرب میں چاندی کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

ابوداؤد، ترمذی اور نسائی وغیرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار کے قبضہ کا کنارہ چاندی کا تھا۔

طبرانی کی روایت ہے مرزوق کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار پر، جس کا نام ذوالفقار تھا سان چڑھائی تھی۔ اس کے قبضہ کی گرہ چاندی کی تھی اور اس میں چاندی کے حلقے تھے۔

مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے۔ جعفر بن محمد کہتے ہیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار دیکھی اس کا قبضہ چاندی کا تھا اور اس کے نیام کا نچلا حصہ بھی چاندی کا تھا۔ اس کے درمیان چاندی کے حلقے تھے۔ بخاری کی روایت ہے عروہ بن زبیر کہتے ہیں حضرت زبیر کی تلوار چاندی سے آراستہ تھی۔ خود عروہ بن زبیر کی تلوار چاندی سے مزین تھی۔

---

[۱] طحاوی: شرح معانی الآثار ۲/۳۵۳، ۳۵۴

بیہقی کی روایت ہے۔ مسعودی کہتے ہیں۔ قاسم بن عبدالرحمن کے ہاں میں نے ایک تلوار دیکھی جس کا قبضہ چاندی کا تھا۔ میں نے پوچھا یہ کس کی تلوار ہے؟ انہوں نے کہا عبداللہ بن مسعودؓ کی۔

بیہقی نے عثمان بن موسیٰ سے روایت کی ہے کہ جس روز حضرت عثمانؓ کی شہادت ہوئی، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنے والد حضرت عمرؓ کی تلوار حمائل کئے ہوئے تھے۔ یہ زیور سے آراستہ تھی۔ میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے غلام نافع سے پوچھا اس کے زیور کی مالیت کیا ہوگی؟ انہوں نے چار سو (درہم) بتائی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیٹی جس میں آپ تلوار لگاتے تھے چمڑے کی تھی لیکن اس کا حلقہ اس کا بک اور اس کا کنارہ چاندی کا تھا۔ [۱]

برتنوں میں چاندی کا استعمال خالص سونے اور چاندی کے برتنوں کا استعمال سب کے نزدیک حرام ہے لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی برتن میں تھوڑا سا سونا یا چاندی موجود ہو تو بھی اس کا استعمال حرام ہے۔ وہ روایت یہ ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من شرب فی اناء ذھب او فضۃ او اناء فیہ شیئ من ذالک فانما یجرجر فی بطنہ نار جھنم [۲]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص سونے یا چاندی کے برتن میں یا کسی ایسے برتن میں جس میں کچھ بھی سونا یا چاندی ہو کوئی چیز پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے۔

حافظ ابن حجر کہتے ہیں یہ حدیث دارقطنی، حاکم اور بیہقی کی ہے۔ اس کے راویوں میں بعض مجہول الحال ہیں، یعنی ان کے بارے میں یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ قابل اعتماد

---

[۱] ملاحظہ ہو نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ ۴/۲۳۳، ۲۳۴

[۲] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الاطعمہ و باب الاشربۃ بحوالہ دارقطنی

ہیں یا نہیں؟ امام بیہقی کہتے ہیں صحیح بات یہ ہے کہ یہ کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے بلکہ حضرت عبداللہ بن عمر کا عمل یہ تھا کہ جس برتن میں سونے کا جوڑ ہو اس میں وہ کوئی چیز نہیں پیتے تھے۔ ؎۱

سب سے بڑی بات یہ کہ اس کے خلاف صحیح روایت موجود ہے۔ حضرت انس رضی فرماتے ہیں:۔

ان قدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم انکسر فاتخذ مکان الشعب سلسلۃ من فضۃ قال عاصم رایت القدح وشربت منہ ؎۲	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کے پاس ایک پیالہ تھا) وہ ٹوٹ گیا تو آپ نے ٹوٹی ہوئی جگہ چاندی کی زنجیر لگادی۔ حدیث کے راوی عاصم کہتے ہیں میں نے یہ پیالہ دیکھا ہے اور اس سے پیا بھی ہے۔

ایک اور روایت کے الفاظ یہ ہیں:۔

رایت عند انس رضی قدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ ضبۃ فضۃ ؎۳	میں نے انس رضی کے پاس نبی صلی اللہ وسلم کا پیالہ دیکھا اس میں چاندی کی پٹی لگی ہوئی تھی۔

؎۱ فتح الباری ۱۰/۸۷۔ ؎۲ بخاری، کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی وعصاہ الخ۔ یہ روایت بخاری میں ایک دوسری جگہ (کتاب الاشربہ، باب الشرب من قدح النبی وآنیتہ) ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

عن عاصم الاحول قال رایت قدح النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند انس بن مالک وکان قد انصدع فسلسلہ بفضۃ قال وھو قدح جید عریض من قضاۃ قال قال انس رضی لقد سقیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا القدح اکثر من کذا وکذا	عاصم الاحول کہتے ہیں میں نے انس بن مالک رضی کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیالہ دیکھا یہ پھٹ گیا تھا تو اس پر انہوں نے چاندی کی زنجیر لگادی تھی اچھی قسم کی لکڑی کا بہت عمدہ اور بڑا سا پیالہ تھا کہتے ہیں حضرت انس رضی نے فرمایا کہ میں نے اس پیالہ سے بارہا آپ کو پلایا ہے۔

اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انس رضی نے اس پیالہ میں چاندی کی زنجیر لگائی تھی، لیکن فقہاء نے یہ مان کر اس سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اسے چاندی سے جڑوایا تھا۔

(بقیہ صفحہ ۸۰ پر حاشیہ ملاحظہ ہو)

اس حدیث سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ کسی برتن میں تھوڑی سی چاندی ہو تو اس کا استعمال ممنوع نہیں ہے۔

فقہاء کی رائیں مختلف چیزوں میں چاندی کے تھوڑے سے استعمال کے بارے میں یہ احادیث و آثار ہیں۔ ان سے فقہاء نے کچھ استدلالات کئے ہیں۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی اس ذیل میں لکھتے ہیں:۔

تلوار کے قبضہ کی گرہ چاندی کی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ امام احمد سے پوچھا گیا کہ تلوار جس پیٹی میں حمائل کی جاتی ہے، کیا اس میں چاندی استعمال ہو سکتی ہے؟ انھوں نے اس کا نرم جواب دیا۔ اور فرمایا روایات میں تلوار کے زیور کا ذکر آیا ہے۔ یہ بھی تلوار کا زیور ہی ہے زرہ، بکتر، خود۔ لوہے کی ٹوپی وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

کسی برتن میں چاندی کی پٹی لگی ہو تو اس کے استعمال کی تین شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ زیادہ نہ ہو، دوسری یہ کہ سونے کی نہ ہو صرف چاندی کی ہو۔ اس لئے کہ سونے کا تھوڑا سا استعمال بھی حرام ہے۔ البتہ حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے سونے کے تھوڑے سے استعمال کی اجازت دی اور اسے مباح قرار دیا۔ تیسری یہ کہ چاندی کا استعمال کسی ضرورت کے تحت ہو۔ جیسے اس کے ذریعہ کسی ٹوٹے ہوئے برتن کو جوڑا گیا ہو یا اس کا شگاف بھرا گیا ہو۔ اگر یہ ضرورت کسی دوسری چیز سے پوری ہو سکتی ہو تو بھی چاندی کا استعمال جائز ہے۔ حنابلہ میں قاضی نے تیسری شرط کو غیر ضروری قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک

(بقیہ صفحہ ۷۹ کا حاشیہ) ۳؎ مسند احمد ۳/۱۳۹۔ ضبۃ عربی میں اس چوڑے لوہے یا لکڑی کو کہا جاتا ہے جس سے دروازہ کو مضبوط کیا جاتا ہے۔ اور التضبیب کے معنی ہیں ہاتھ سے کسی چیز کو اس طرح مضبوط پکڑنا کہ وہ چھوٹنے نہ پائے (لسان العرب مادہ ضبب) اس مضمون میں جہاں کہیں "ضبۃ" کا لفظ آیا ہے میں نے اس کا ترجمہ 'پٹی' کیا ہے اور جہاں فعل آیا ہے اس کا ترجمہ باندھنا اور مضبوط کرنا کیا ہے۔

اس طرح کی ضرورت کے بغیر بھی تھوڑی سی چاندی استعمال ہو سکتی ہے۔ البتہ برتن کی جس جگہ چاندی ہو استعمال میں اسے ہاتھ نہیں لگانا چاہیئے۔ امام احمد نے اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ پیالہ کا کنڈا چاندی کا ہو، کیونکہ اسی سے پیالہ پکڑا جاتا ہے۔

جن لوگوں نے برتن میں چاندی کی پٹی کو جائز قرار دیا ہے ان میں سعید بن جبیر میسرہ، زاذان، طاؤس، شافعی، ابو ثور، ابن المنذر، اصحاب الرائی (احناف) اور اسحاق بن راہویہ ہیں۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے ایسی دو پٹیوں کے درمیان اپنا منہ رکھ کر پیا تھا۔

اس کے برخلاف حضرت عبد اللہ بن عمر ایسے پیالہ میں کوئی چیز نہیں پیتے تھے جس پر چاندی کا حلقہ (کنارہ) یا اسکی پٹی لگی ہو۔

علی بن حسین، عطاء، سالم اور مطلب بن عبد اللہ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ پینے کے لئے ایسا برتن استعمال کیا جائے جس پر چاندی جڑی ہو۔ حضرت عائشہ نے برتنوں میں چاندی کا حلقہ یا اس کی پٹی لگانے سے منع کیا ہے۔ حسن بصری اور ابن سیرین کا بھی یہی قول ہے۔ غالباً ان لوگوں نے اس صورت میں منع کیا ہے۔ جب کہ چاندی کسی ضرورت کے تحت نہیں بلکہ محض زینت کے لئے استعمال کی گئی ہو یا وہ زیادہ مقدار میں ہو یا برتن میں جہاں چاندی موجود ہو خاص وہ جگہ استعمال میں آئے۔ اگر یہ بات ہے تو مسئلہ میں کوئی اختلاف نہ ہوگا اور دونوں فریقوں کی بات ایک ہوگی۔

پیالہ وغیرہ کوئی بھی برتن ٹوٹ جائے اور اس کی مرمت کے لئے تھوڑی سی چاندی استعمال کی جائے تو یہ غلط نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیالہ ٹوٹ گیا تھا تو آپ نے چاندی کے تار سے اسے ٹھیک کرایا تھا۔ علاوہ ازیں تھوڑی سی چاندی کا استعمال انگوٹھی کے استعمال سے مشابہ ہے۔ جب چاندی کی انگوٹھی جائز ہے تو اسے

بھی جائز ہونا چاہیے۔

ان میں سے کسی بھی چیز میں سونے کا استعمال جائز نہیں ہے۔ البتہ روایات میں آتا ہے کہ تلوار کے قبضہ کی گرہ سونے کی ہو سکتی ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں، روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کی تلوار میں سونے کے ٹکڑے (جڑے ہوئے) تھے۔ ترمذی میں ہے کہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کی تلوار پر سونے اور چاندی (کا زیور) تھا۔ [۱]

اس کے علاوہ کسی بھی چیز میں سونے کا استعمال جائز نہیں ہے۔ ہاں کسی ضرورت اور مجبوری کے تحت اس کا استعمال ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ ناک اور دانت بنوانے کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔ حنابلہ میں ابوبکر (الاثرم) نے سونے کو چاندی پر قیاس کیا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی چیزیں 'زر' ہیں۔ چنانچہ وہ چاندی کی طرح تھوڑے سے سونے کے استعمال کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔ [۲]

شوافع کا بھی یہی مسلک ہے کہ چاندی کی پٹی، کڑا اور حلقہ اگر بڑا ہے اور زینت کے لئے لگایا گیا ہے تو حرام ہے۔ ہاں ضرورت کے تحت چھوٹا سا حلقہ وغیرہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ سب چیزیں سونے کی ہوں تو ان کا استعمال ہر حال میں ناجائز ہوگا۔ ان کے نزدیک ان چیزوں کے چھوٹے یا بڑے ہونے کا فیصلہ، صحیح رائے کے مطابق، عرف اور رواج کے تحت ہوگا۔ [۳]

ابن المنذر کہتے ہیں کسی برتن پر سونے چاندی کا نقش ہو تو اسے سونے یا چاندی کا برتن نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے اس کے استعمال کو حرام نہیں کہا جا سکتا۔

---

[۱] یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اس کے ایک سے دو راوی کمزور ہیں۔ امام ذہبی کہتے ہیں ہمارے علم میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار میں سونے کا زیور نہیں تھا۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ ۴/۲۳۳۔ [۲] ابن قدامہ: المغنی ۱۰/۳۴۵۔

[۳] فتح الباری ۱۰/۸۶-۸۷۔

شوافع کی ایک رائے اسی کے مطابق ہے۔ [۱]

اس سلسلہ میں فقہ حنفی میں حسب ذیل تفصیلات ملتی ہیں۔

کمر کی پیٹی اور تلوار میں چاندی استعمال ہو سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ چیزیں چاندی کی بنوائی جا سکتی ہیں بلکہ ان کی تزئین و آرائش چاندی سے ہو سکتی ہے یا ان میں چاندی کا زیور لگایا جا سکتا ہے۔ مثال کی طور پر پیٹی کے حلقہ اور بکسہ چاندی کے ہو سکتے ہیں۔ ان چیزوں میں سونا استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ احادیث میں صرف چاندی کے استعمال کی رخصت موجود ہے۔

برتن، کرسی اور تخت پر سونے اور چاندی کے نقش و نگار ہوں تو ان کو استعمال کیا جا سکتا ہے اسی طرح برتن، کرسی، تلوار اور چاقو کے قبضہ، آئینہ۔ لگام، رکاب اور زین وغیرہ میں سونے چاندی کا کنارہ ہو یا قرآن شریف پر سونے چاندی کے گل بوٹے ہوں تو ان کا استعمال جائز ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جس کام کے لئے جو چیز بنائی جاتی ہے اس کے استعمال کی جگہ سونا یا چاندی نہ ہو۔ جیسے کرسی اور زین میں بیٹھنے کی جگہ، رکاب میں پیر رکھنے کی جگہ یا پیالہ میں پینے کی جگہ سونا یا چاندی نہ ہو۔ مثال کی طور پر پیالہ میں جس جگہ سونے اور چاندی کا کام ہو خاص اس جگہ منہ لگا کر پینا صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اس طرح کی چیزوں کے اٹھانے اور رکھنے میں سونے اور چاندی سے جسم کا کوئی حصہ مس کر جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ [۲]

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اس کا تعلق ان چیزوں سے ہے جن پر چاندی کا نقش ہو لیکن اگر کوئی چیز چاندی کی بنی ہوئی ہے تو اس کا استعمال بہرحال حرام ہوگا۔ چاہئے وہ جسم سے مس کرے یا نہ کرے۔ جیسے دیوار کی گھڑی

---

[۱] عینی ۹/۶۸۶ [۲] تفصیل کے لئے دیکھی جائے ہدایہ ۴/۴۵۱۔

یا حقہ کی صراحی اگر چاندی کی ہو تو ان کا استعمال حرام ہوگا حالانکہ ان کو ہاتھ لگائے بغیر استعمال کیا جا سکتا ہے۔

فقہاء احناف میں امام ابو یوسفؒ ان سب چیزوں کے استعمال کو مکروہ (تحریمی) کہتے ہیں جن پر سونے اور چاندی کا کام ہو یا ان کی پٹی اور زنجیر وغیرہ لگی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں سونے اور چاندی کے استعمال سے مطلق منع کیا گیا ہے (اس میں تھوڑے اور بہت کا فرق کرنا صحیح نہیں ہے دوسری بات یہ کہ کسی برتن کا استعمال اس کے سب ہی اجزاء کا استعمال ہے۔ اس لئے جس برتن پر چاندی کی گوٹ ہے اس کا استعمال کرنے والا حقیقت میں اس گوٹ کو بھی استعمال کرتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کسی برتن میں تھوڑے سے سونے یا چاندی کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہوتی۔ یہ اس دھات کے تابع ہے جس کا یہ برتن ہے۔ اسی وجہ سے ریشم کے استعمال سے منع کے باوجود اس کی گوٹ لگانے کی اجازت دی گئی ہے۔ کیونکہ گوٹ اس کپڑے کے تابع ہے جس میں وہ لگی ہے۔ پھر یہ کہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیالہ میں چاندی کی گوٹ لگوائی ہے۔

امام محمد سے اس مسئلہ میں دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔ ایک یہ کہ وہ امام ابو یوسف کے ہم خیال ہیں۔ دوسری یہ کہ وہ امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں۔

یہ ساری بحث اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ کسی چیز میں سونا اور چاندی اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ اسے الگ کیا جا سکتا ہو لیکن اگر سونے یا چاندی کا ملمع کیا گیا ہو تو ان سب حضرات کے نزدیک وہ جائز ہے۔ [1]

کپڑے میں سونے اور چاندی کے استعمال کے بارے میں فقہ حنفی میں کہا گیا ہے

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھی جائے ہدایہ ۴/۵۱-۴۵۴ - رد المحتار علی الدر المختار ۵/۳۰۰، ۳۰۱-۳۱۴، ۳۱۵

کہ کپڑے پر چار انگشت کی مقدار میں سونے یا چاندی کا کام ہو تو اس کا استعمال جائز ہے[1]
اسی طرح چار انگلیوں کے برابر سونے (اور چاندی) سے بنا ہوا کپڑا بھی پہنا جا سکتا ہے۔[2]

ریشم اور سونے کے تکمے (بٹن) بھی لگائے جا سکتے ہیں۔[3]

قمیص کے کناروں اور جوڑوں پر اور عمامہ کے حاشیہ پر چاندی استعمال کی جا سکتی ہے اور سونا بھی۔ بعض لوگوں نے سونے کے استعمال کو مکروہ کہا ہے۔ لیکن اس کے جواز کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ سونے اور چاندی کی طرح ریشم کے استعمال کو بھی مردوں کے لئے حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس کے باوجود چار انگشت کے برابر ریشم کا کنارہ اور گوٹ قمیص میں لگانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اسی پر چاندی کو قیاس کیا جانا چاہئے۔ کیونکہ تینوں کا ایک ہی حکم ہے علاوہ ازیں جب کپڑے پر چار انگشت کے برابر سونے کی کتابت جائز ہے اور برتن پر سونے چاندی کے نقش ونگار اور جوڑ اور پٹی کی اجازت ہے تو کپڑے کا کنارہ سونے یا چاندی کا ہو تو اسے بھی جائز ہونا چاہئے۔

عورتیں اپنے لباس میں سونا اور چاندی استعمال کر سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ ان کے لئے زیور کے حکم میں ہے۔[4]

اس طرح مختلف چیزوں میں تھوڑی سی چاندی کے استعمال کی تو فقہاء کی اکثریت نے اجازت دی ہے۔ البتہ شوافع اور حنابلہ عام طور پر سونے کے استعمال کے بارے میں سخت ہیں۔ فقہ حنفی میں اس کے لئے بھی کافی گنجائش موجود ہے۔ اس کی تائید حضرت معاویہؓ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

---

[1] ردالمحتار علی الدرالمختار ۳۰۱/۵۔ [2] حوالہ سابق ص ۳۰۵
[3] حوالہ سابق ص ۳۱۱ [4] حوالہ سابق ص ۳۱۱

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن رکوب النمور وعن لبس الذھب الا مقطعا [۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ بیٹھنے کے لئے چیتوں (درندوں) کی کھال استعمال کی جائے اور اس سے بھی منع فرمایا کہ سونا استعمال کیا جائے الا یہ کہ اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر دے جائیں۔

خطابی کہتے ہیں اس میں عورتوں کو سونے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عورتوں کو سونے کے استعمال سے مطلق اجازت ہے۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اسے ٹکڑے کر کے استعمال کریں۔ ابن رسلان کہتے ہیں احادیث میں زیادہ مقدار میں سونا استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ تھوڑی سی مقدار میں اس کے ٹکڑے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ جیسے سونے کا کپڑا، عورتوں کی بالیاں اور انگوٹھیاں یا تلوار میں اس کا استعمال۔ زیادہ استعمال کو اس لئے ناپسند کیا گیا ہے کہ یہ مسرفین اور متکبرین کا طریقہ ہے۔

زیادہ اور کم کی حد بندی، ایک رائے کے مطابق اس طرح ہو سکتی ہے کہ جو نصاب کی مقدار کو پہونچ جائے وہ زیادہ ہے اور جو اس مقدار کو نہ پہونچے وہ کم ہے۔ [۲]

بہر حال اس حدیث میں مردوں کے لئے بھی تھوڑی سی مقدار میں سونے کے استعمال کا جواز موجود ہے۔ اس کی حد بندی دوسرے دلائل کی بنیاد پر ہوگی۔

○○○○○

---

[۱] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب اللباس، باب الخاتم بحوالہ ابو داؤد، نسائی۔

[۲] نیل الاوطار ۱/۳۸۴۔

آثار شاہ اسمٰعیل شہیدؒ

از جناب محمد بشیر صاحب (ایم۔ اے لاہور)

(۲)

ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح

فارسی زبان میں بدعات کے رد میں لاجواب رسالہ ہے۔ اس کی تصنیف کے وقت ماحول میں قرآن و سنت سے بے نیازانہ روش اور اعراض کے باعث نت نئی بدعات فروغ پذیر تھیں۔

برصغیر پاک و ہند کے نامور عالم سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں کہ مردوں کی تدفین وغیرہ پر مشتمل ایک نئی شریعت وجود میں آچکی تھی اور اسلام کے بنائے ہوئے احکام بالائے طاق رکھدیئے گئے تھے۔ [۸۲]

مولوی تفضیل علی صاحب نے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ سے سنت و بدعت میں فرق کے متعلق استفسار کیا، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے مسائلِ مستفرہ کے جوابات کو مدلل طریقہ سے قلمبند فرماکر "ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح" کے نام سے موسوم کیا [۸۳]

اسے پہلی مرتبہ مطبع فاروقی دہلی ۱۲۹۷ھ میں اردو ترجمہ کے ساتھ شائع کیا تھا پھر ۱۳۵۶ھ میں کتب خانہ اشرفیہ دہلی نے اردو ترجمہ کے ساتھ اس کی اشاعت کی

---

۸۲ سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہیدؒ ج ۱ ص۔

۸۳ شاہ محمد اسمٰعیل شہیدؒ، ایضاح الحق، مترجمہ عبداللطیف سونی پتی، ادارہ الفتاح ص ۳

بعض مشہور علماء کی رائے ہے کہ رد بدعات میں اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی ۵۴
ہمارے پیش نظر مطبع افضل المطابع کا مطبوعہ نسخہ ہے، سن طباعت اس پر درج نہیں ہے اس کے حاشیے پر "یکروزی" اور اس پر مفتی صدرالدین آزردہ کی ایک دلپذیر تقریظ ہے۔ اس کے علاوہ "ایضاح الحق" کا وہ ایڈیشن بھی ہمارے پیش نظر ہے۔ جو مولانا عبداللطیف سونی پتی کے اردو ترجمہ "امداد الفتاح" کے ساتھ ۱۴ رجب ۱۳۵۶ھ میں کتب خانہ اشرفیہ دہلی سے شائع ہوا تھا۔

کتاب کے نام سے گمان ہوتا ہے کہ یہ صرف میت کے مسائل و احکام پر مشتمل ہے لیکن شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی وسعت فکر و نظر نے اس کا دائرہ بحث بہت وسیع کر دیا ہے۔ انہوں نے اپنے مخصوص محققانہ انداز میں بدعات کی اقسام پر دل نشین اور جامع ومانع تبصرہ فرماتے ہوئے امور سنت اور امور غیر سنت کا فرق واضح کیا ہے۔ تقلید اور اجتہاد کے متعلق بھی آپ کے رشحات قلم قابل دید ہیں۔ اسی طرح ایک مستقل فصل میں شاہ صاحبؒ نے دینی لحاظ سے نافع اور غیر نافع علوم کا مفصّل تذکرہ فرمایا ہے۔ ان بیش بہا علمی و روحانی نوادر کی بدولت یہ کتاب بجا طور پر سرمایہ تسکین بن گئی ہے اور اپنے موضوع پر آپ ہی اپنی نظیر ہے۔ بقول ایک مبصر کے یہ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے رسوخ فی العلم کا نمونہ ہے۔ ۵۵

پاکستان کے نامور عالم مولانا محمد یوسف بنوری رقمطراز ہیں:۔

"ایضاح الحق الصریح" رد بدعات میں بے نظیر کتاب ہے۔ بعض پہلوؤں پر ایسے انداز میں بحث کی گئی ہے کہ "اعتصام الشاطبی" سے بھی فوقیت لے گئی ہے۔ ۵۶

---

۵۴ مولانا غلام رسول مہر، دائرۃ المعارف اسلامیہ ج ۲ ص ۵۳ ۷

۵۵ نسیم احمد فریدی مرحوم منظور نعمانی، حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات ص ۳۲

۵۶ مولانا محمد یوسف بنوری / شاہ اسمٰعیل شہیدؒ "عبقات" عربی ص ۳

مولانا نسیم احمد فریدی رقمطراز ہیں:۔

ضرورت ہے کہ اس پر مستقل طور پر ایک مقالہ لکھا جائے۔ تاکہ اس رسالے کی افادیت ذہن نشین ہو" [۵۸]

عبقات، عربی زبان میں اسرار و معارف کے لطیف اور نازک مباحث پر مشتمل ہے۔ یہ وہ معرکۃ الآرا کتاب ہے جو شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے کلکِ گرہ کشا کا بے نظیر شاہکار، ان کی فکرِ رسا کی بوقلمونیوں کا حسین مرقع اور فنِ تصوف میں علوم و معارف کا نادر گنجینہ ہے۔

اس پر اظہارِ خیال سے قبل ضروری ہے کہ اسلامی الہیات اور اس دور کا ایک اجمالی خاکہ پیشِ نظر ہو۔

حق و باطل کی معرکہ آرائی یوں تو ازل سے جاری ہے لیکن عصرِ جدید اس لحاظ سے خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ اس دور میں یہ کشمکش نازک اور پیچیدہ صورت اختیار کر گئی ہے۔ ایک مبصر کے قول کے مطابق فکرِ جدید کی ترقی مذہب سے انحراف پر منتج ہوئی اور حاضر و موجود کی بحث میں الجھ کر محدود ہوتے جانے کو معراجِ کمال سمجھا جانے لگا۔ دوسری طرف وحیِ الہی سے رہنمائی پانے والا طبقہ عصرِ جدید کے طلوع تک سیاسی اور معاشی انحطاط کا شکار ہو گیا اور نظری طور پر یورپی فلسفہ و فکر کا غلام ہو کر رہ گیا۔ اس غلامی نے نئی نسل میں یہ مرض پیدا کر دیا کہ پیامِ الہی ان کے نزدیک ایک غیر عملی عقیدہ کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس نے انسانی فلسفہ و فکر ہی کو اپنا امام سمجھ لیا۔ عصرِ جدید میں ابلیسی اثر کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے [۵۹]

---

[۵۸] نسیم احمد فریدی / محمد منظور نعمانی، حضرت شاہ اسمٰعیل اور معاندین اہل بدعت کے الزامات۔ صہ ۳۲۔

[۵۹] پروفیسر ضیاء الدین احمد شکیب / شاہ اسمٰعیل شہیدؒ، پیش لفظ عبقات (اردو) صہ ف

اس زوال کی تاریخی وجوہ پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر محمد ضیاء الدین احمد شکیب لکھتے ہیں :۔

اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن مجید سے انسانوں کی رہنمائی فرمائی ہے وہیں یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اس کی نشانیاں کائنات میں بکھری پڑی ہیں۔ یورپ نے اُنہی آیات (مظاہر کونیہ) کو مساعی کی جولانگاہ بنایا، اس کے برخلاف مسلمانوں نے مظاہر کونیہ سے اپنی آنکھیں بند کرلیں۔ لیکن وہ قرآنِ حکیم اور سنتِ رسولؐ سے کسبِ فیض کرتے رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مشرق کو ذاتِ الٰہیہ کی طرف بڑھنے کی ترغیب ہوئی وہیں مغرب کو صفاتِ الٰہیہ نے لبھایا۔ ایک قوم ذات کی طرف بڑھتی رہی لیکن شؤن و صفات سے بے خبر، دوسری قوم صفات کی طرف بڑھتی رہی لیکن ذات سے غیر متعارف، ایک نے مادی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن روحانی زوال میں بھی کمال کو پہنچ گئی، دوسری قوم نے روحانی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن دنیوی زندگی میں محکوم و مغلوب ہو کر رہ گئی۔ گویا ہر ایک نے نصف صداقت پر قناعت کرلی اور نصف صداقت سے بے خبری نے انہیں مادی یا روحانی ہلاکت کی منزل تک پہنچادیا اور ہر ایک کے یہاں سیئ و صالح خلط ملط ہونے لگے۔ خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا"۔ اس لحاظ سے جہاں ملتِ اسلامیہ شدید خطرات سے دوچار ہے وہیں پوری نوعِ انسانی نہایت نازک وقت سے گزر رہی ہے۔

ایک طرف مغربی فلسفہ اور سائنس کا علم الحواس ہے دوسری طرف مسلم مفکرین کا پیش کردہ وہ سرمایہ ہے جو علم بیالوجی سے فیض یاب ہے۔ انسانی فکر کے ان دونوں اقالیم کے درمیان اس مغائرت کو

سطحی طور پر ہندوستان میں سرسید نے اور اس کے بعد اقبال نے محسوس کیا۔ سرسید نے "الاسلام ھو الفطرۃ و الفطرۃ ھی الاسلام" کا منہاج مقرر کرتے ہوئے اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی لیکن یہ کوشش کئی لحاظ سے سقیم اور ناقص رہی اقبال نے اپنے خطبات "الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ جدید" میں علم الحواس اور بیالوجی کی تنقیح اور تالیف کی کوشش کی۔ جو ہر طرح سے کامل اور بے نقص تو نہیں لیکن یہ کتاب مشرق و مغرب کے جدید تعلیم یافتہ افراد میں مشعلِ ہدایت کا کام دے رہی ہے[۵۹]

بلاشبہ مسلم مفکرین میں فارابی، ابن رشد ابن مسکویہ، غزالی اور دیگر مفکرین نے حیات و کائنات کا اسلامی طرز پر مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان کی مساعی یونانی طرز فکر سے اثر پذیر رہیں، شاید موضوعات اور طرزِ استدلال میں اس مشابہت کے پیش نظر ہی علماء نے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہو۔ مزید براں تصوف میں مابعد الطبیعات کا غلبہ تصوف کے نام کے ساتھ بے عملی اور زندگی سے گریز کا تصور پیدا کرتا ہے۔

اسی چیز پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال رقمطراز ہے:۔

"آج جب تصوف ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے دلوں میں کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا یوں بھی تصوف خواہ مسیحی ہو خواہ اسلامی اس کی تو افلاطونی شاخ کو جس بے نام سی "لاشے" کی جستجو ہے اس زمانے کے انسانوں کو اس کے اندر کبھی کوئی سامانِ تسکین نہیں ملتا ہے۔ ہمارا جی تو یہ

---

۵۹ پروفیسر ضیاء الدین احمد شکیب، شاہ اسماعیل شہیدؒ بیش لفظ عبقات (اردو) ص ق

چاہئے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اس کی موجودگی کا سچ مچ، حقیقی اور واقعی تجربہ ہو۔" ؎۹۰

تصوف اور انسانی فلسفہ و فکر کے منشا و مقصد کا جائزہ لیتے ہوئے علامہ اقبال نے اپنے نتیجۂ فکر کو اس طرح پیش کیا ہے

"دراصل مذہب اور سائنس کی منزلِ مقصود ایک ہے۔ اگرچہ انکی منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، دونوں حقیقت کی تہہ اور کنہہ تک پہنچنے کے آرزومند ہیں بلکہ مذہب سائنس سے کہیں بڑھ کر حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے۔ لیکن دونوں ہی محسوسات اور مدرکات کی چھان بین کو رسائی کا طریقہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ حقیقت کی کنہہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں مدرکات و محسوسات کا اشارہ کس طرف ہے؟ سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کی رعایت سے سمجھتے ہیں۔ لیکن مذہب کی دنیا میں اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمائندگی کر رہے ہیں ان کے معنی اس حقیقت کی اندرونی ماہیت سے سمجھیں۔ لہذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال ایک طرح سے پہلو بہ پہلو اور متوازی چلتے ہیں۔" ؎۹۱

گویا تصوف وہ دینی علم ہے جو حیات و کائنات کی تعبیر و توجیہہ پیش کرتا ہے اسلامی تصوف بتدریج ارتقا پذیر ہوا۔ ابن العربی کا نام تصوف کی تاریخ میں مختلف فیہ حیثیت کا حامل ہے۔ حضرت

؎۹۰ محمد اقبال، الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید ص ۱۳۶

؎۹۱ ایضاً ص ۳۰۳ و ۳۰۴۔

مجدد الف ثانی رحؒ نے ابن العربی کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے اسلامی تصوف کے خد و خال کو واضح کیا۔ ان کے بعد شاہ ولی اللہ رحؒ نے "لمعات" "سطعات" "ہمعات" اور "ہوامع" وغیرہ تصنیف فرما کر اسلامی تصوف کی تشکیل جدید کی۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحؒ کے اسی علمی کارنامے پر تبصرہ کرتے ہوئے پاکستان کے نامور عالم دین مولانا محمد یوسف بنوری رحؒ رقمطراز ہیں:۔

"حق یہ ہے کہ ان کے قلم نے حکمت الٰہیہ کی وادیوں میں تفہیمات کی وہ زبردست حکمتیں سپرد قلم کیں کہ نہ وہ فلسفۂ اشراق ہے اور نہ مشائین کی چیستاں، بلکہ وہ حکمت دہلویہ ہے جس کے فکری سرچشمے اصطلاحات اور کلمات تعبیر علماء کے لئے بالکل ایک نئے انداز میں ہیں۔" ۹۲

اپنے جد امجد حضرت شاہ ولی اللہ کے ان جواہر پاروں سے شاہ اسمٰعیل شہید رحؒ نے گہرا اثر قبول کیا۔ خاص طور پر "لمعات" اور "سطعات" سے آپ حد درجہ متاثر ہیں۔ ۹۳

یہ دونوں انتہائی جامع اور نہایت مختصر رسالے ہیں انہی کی تشریح و توضیح اور اپنے شخصی تجارب کو پیش کرنے کے لئے انہوں نے "عبقات" تصنیف فرمائی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں۔

"لمعات" اور "سطعات" کی خوشبو اس کی راہ سے پھیلائی گئی ہے۔" ۹۴

---

۹۲ محمد یوسف بنوری رحؒ شاہ اسمٰعیل شہید، "عبقات" (عربی) صفحہ ۵۔

۹۳ شاہ اسمٰعیل، عبقات۔ صفحہ ۳ و ۳

۹۴ ایضاً صفحہ ۴۔

"عبقات کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ رقمطراز ہیں:-

"جب خدا نے فضل المحققین (شاہ ولی اللہؒ) کے علم سے مجھے زندگی بخشی اور فخر المدققین کے نور سے مجھے منور کیا اور ان کے ساتھ میں مذکورہ بالا اکابر سے میں مستفید ہوا تو میں نے چاہا کہ اس فن کے مبادی کی راہ میں ایک چراغ روشن کروں جس کی روشنی میں چلنے والے راستہ کو دیکھ سکیں اور مقدمات کے زینوں پر ایک سیڑھی رکھوں، جس پر ڈھونڈنے والے چڑھ سکتے ہوں اسی غرض کو پیش نظر رکھ کر میں نے ایک رسالہ "عبقات" تالیف کیا۔ ان دونوں چیزوں کے بیچ میں یعنی تجربہ اور معائنہ سے جو باتیں ثابت ہوئی ہیں ان کی حقیقت برزخ کی ہے یا یوں سمجھو کہ ارباب کشف جن امور کے پانے میں کامیاب ہوئے ہیں اور دلیل و برہان والے جن نتیجوں تک پہنچتے ہیں ان دونوں کے درمیان یہ رسالہ (عبقات) حلقہ اتصال کا کام (انجام) دے گا۔" ۹۵

اسی ضمن میں مولانا عبدالحمید السواتی لکھتے ہیں۔

"عبقات" لکھ کر انہوں نے شاہ ولی اللہؒ کے فلسفہ کے لئے خصوصاً اور علم الحقائق اور تصوف و سلوک کے لئے عموماً بنیادی قواعد وضع فرمائے ہیں۔ ۹۶

"عبقات" فی الحقیقت ایک معرکۃ الآرا تصنیف ہے، اس کی بدولت دنیائے تصوف کی بعض انتہائی لاینحل بحثیں نہایت شگفتہ انداز اور خوش اسلوبی سے تطبیق پا گئیں۔ یہ کام ایک عظیم کارنامہ ہے۔

---

۹۵ شاہ اسمٰعیل عبقات ص۶ نیز اس عبارت کا اردو ترجمہ سید مناظر احسن گیلانی کا تجویز کردہ ہے جو عبقات (اردو) ص۱۲ سے ماخوذ ہے۔ ۹۶ مولانا عبدالحمید السواتی "حکمت ولی اللہی کے شارحین" مقالہ مشمولہ "الرحیم" ج ا شمارہ ۲ ص۶۴ بابت ماہ جولائی ۱۹۶۳ء

پاکستان کے ممتاز عالم دین مولانا محمد یوسف بنوریؒ اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی سرہندیؒ اور شیخ اکبر محی الدین بن عربی اندلسی کے حقائق و معارف میں سطحی نظر میں بڑے فاصلے حائل نظر آتے رہے ہیں۔ حتیٰ کہ علماء اور صوفیا کی ایک بڑی جماعت نے دونوں کی راہوں کو الگ الگ قرار دیدیا تھا۔ مگر یہ شاہ محمد اسمٰعیل تھے کہ "عبقات" لکھ کر اس فکری اختلاف کو شریعت مقدسہ کی روشنی میں پراگندہ ذہنوں سے دور کر دیا ہے۔ ایسے دل نشیں انداز میں مسائل تصوف کی حقیقتوں سے پردہ اٹھا گیا ہے کہ قاری کا فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ اختلاف بادی النظر میں جو کچھ ہے وہ صرف تعبیرات کا ہے ورنہ روحِ حقیقت دونوں کے یہاں شریعت مقدسہ کے مطابق یکساں ہے اور مطلوب ایک ہی ہے۔

یہ کام ایک محققانہ، نقادانہ اور بالغ نظری کی دسترس کا متقاضی ہے۔ دو عظیم پیشوایانِ امت کے نظریوں پر ثالث ہو کر محاکمہ کرنا کوئی آسان بات نہیں، بہرحال "عبقات" کے صفحات سے یہ خوشبو مہک رہی ہے۔

یہ کتاب مقامِ ولایت و نبوت کی تحلیل کرتی ہے، بہت سے نازک مسائل مثلاً وجودِ مثالی، تعلیماتِ نبوت کے اسرار، شیخ سرہندیؒ اور شیخ اکبرؒ کے مسلکوں میں تقریب، نقل کا مفیدِ علم یقین ہونا۔ علم لدُنی، وحی اور غیب سے استفادہ وغیرہ وغیرہ وہ نازک بحثیں ہیں۔ جن کی مشکلات سے نبرد آزمائی شاہ صاحب ہی کا حصہ تھا۔ [۹۷]

---

۹۷ محمد یوسف بنوری/شاہ اسمٰعیل شہیدؒ، عبقات (عربی)، ص ۵ تا ۷

شاہ عبدالعزیزؒ نے جب یہ کتاب پڑھی تو بہت پسند فرمائی اور فرمایا:۔

"میں نے سمجھا تھا کہ ہمارے خاندان سے ان علوم کی بساط لپیٹ چکی ہے لیکن اب معلوم ہوا کہ محمد اسمٰعیل کا وجود جبتک ہمارے اندر باقی ہے ہمارے یہ علوم زندہ رہیں گے۔" ۹۸

جب تک دنیا میں حارث محاسبی، قشیری، حکیم ترمذی اور ابن عربی کی تصوف پر کتابیں پڑھی جائیں گی اور صاحب ذوق انسان تصوف کی مشکل تشریحوں میں ٹھوکریں کھاتے رہیں گے۔ اس ہندی مجاہد کبیر کی "عبقات" کی ضرورت محسوس ہوتی رہے گی۔ صوفیا کے حقائق و معارف کی مشکل گتھیاں "عبقات" کے صفحات حل کرتے رہیں گے اور دل کی گہرائیوں سے مؤلف کے لئے کلمات تشکر و آفریں کی صدائیں بلند ہوتی رہیں گی۔ ؏

ہر کسے را بہر کارے ساختند ۹۹

"عبقات" ایک ایسا ہمہ گیر اور تابندہ جوہر ہے جو جدید ذہن کو شبہات کی ظلمات سے نجات دیکر تجلی حق سے مجلّٰی کر دیتا ہے۔ اس ترقی یافتہ دور میں جرمنی کے نامور اہل علم اور فلاسفر کا "عبقات" پر مصروف تحقیق ہونا اس کی اہمیت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

عبقات اور اقبال | پروفیسر ضیاء الدین احمد شکیب رقمطراز ہیں:۔

"عبقات" وہ معرکۃ الآرا تصنیف ہے۔ جس کو اسلامی الٰہیات سے متعلق ادبیات میں ایک عظیم مرتبہ حاصل ہونا چاہیے۔ پتہ نہیں کہ یہ کتاب اقبال

---

۹۸ محمد یوسف بنوری/شاہ اسمٰعیل شہیدؒ، عبقات (عربی) ص۵ تا ۷

۹۹ ایضاً ص۸

کے مطالعہ سے گذری تھی یا نہیں لیکن یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے کہ اپنی ہیئت اور موضوع کے اعتبار سے یہ اقبال کے "خطبات" سے بہت قریب ہے۔

اقبال نے اپنے "خطبات" کی ابتدا میں کچھ سوالات پیش کئے ہیں، جو ان کے خیال میں مذہب اور فلسفہ کے مشترکہ سوالات ہیں، مثلاً۔

(۱) وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا ہے؟

(۲) کیا اس کی ساخت میں دوامی عنصر موجود ہے۔

(۳) ہمیں اس سے کیا تعلق اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے؟

(۴) بہ اعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ نشانہ

ان سوالات کے جوابات اقبال کے "خطبات" میں بھی ملتے ہیں۔ اور "عبقات" میں بھی۔ جدید تعلیم یافتہ ذہن ان سوالات کے جوابات مذہب سے چاہتا ہے تو اسے اس بارے میں مناسب ادب نہیں ملتا لیکن شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی یہ تشکیلِ الٰہیات مغربی تعلیم یافتہ حضرات کے لئے اسی قدر دلچسپ اور سود مند ہوگی جس قدر اقبالؔ کے "خطبات" ..... اقبال کا طریقہ استخراجی اور علمی ہے۔ اس کے برخلاف شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے یہاں ایک تو طرزِ فکر استقرائی ہے دوسرے ان کے مباحث کا آغاز ایک سائنس داں کے ذہن سے نہیں بلکہ ایک مذہبی مفکر کے ذہن سے ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں بیشتر وہ اصطلاحات ہیں جو جدید علوم میں مروج ہیں اور شاہ صاحب کے یہاں بہت سی اصطلاحات وہ ہیں جن کا تعلق علومِ نفسی سے ہے۔ تاہم ان کے طرزِ استدلال سے

نشانہ محمد اقبال الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید۔ صدا

اگر تھوڑی سی مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو ان کے اس کارنامے سے جدید ذہن غیر معمولی طور پر استفادہ کر سکتا ہے۔ [۱]

اسلام میں عظیم مفکرین کی ایک نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ وہ ذاتی طور پر فکر و عمل کے حسین امتزاج کا مرقع ہوتے تھے۔ اس اعتبار سے اسلامی فکر کا کوئی پہلو محض نظریاتی نہیں بلکہ ٹھیٹ عملی ہے۔ فکر و عمل کا یہ امتزاج حد درجہ بسیط و ہمہ گیر شخصیت کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ "عبقات" کو محض ایک علمی کارنامہ سمجھ لینا شاہ اسمٰعیلؒ کی بے پناہ شخصیت کے ساتھ ناروا ظلم کے مترادف ہے بلکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اس آئینہ میں اس عظیم شخصیت کی ہمہ گیری کو جلوہ گر دیکھیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے گرد و پیش کے احوال اور خود ان کی زندگی کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تاکہ اس سالکِ راہِ طریقت اور مجاہد میدانِ مبارزت کی عظمت کا اندازہ ہو سکے۔ [۲]

ان کی تمام زندگی مجاہدانہ مساعی میں گزری۔ انھوں نے اس بات کا الیقان اور حق الیقین حاصل کر لیا تھا کہ انسان اپنی اشرفیت کے باعث عناصر اربعہ پر بطریق احسن غالب آسکتا ہے اور خاک، باد، آب اور آتش اسے کوئی گزند نہیں پہنچا سکتے۔ ان عجیب النوع تجربات سے ان کی ذہنی اور جسمانی نشو و نما کا اندازہ ہوتا ہے لیکن ان کی باطنی شخصیت کی آئینہ دار خود "عبقات" ہے۔ جو ان کی تجدید الٰہیات کا مطالعہ کرنے کے لئے از بس ضروری اور ناگزیر ہے۔

کتاب کی ترتیب و تقسیم اور اس کے مشمولات حسب ذیل ہیں۔

"عبقات" ایک مقدمہ چار اشاروں اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ اس کے

---

[۱] محمد ضیاء الدین احمد شکیب / شاہ اسمٰعیل شہیدؒ / پیش لفظ عبقات (اردو) ص ل د م

[۲] شاہ محمد اسمٰعیل شہیدؒ عبقات (عربی)، ص ۴۔

اہم مباحث میں سب سے پہلے مقدمہ میں یہ بحث شامل ہے کہ انسان کے نفسی اور جوامی علوم کتنے ہیں اور ان کی کیا کیا نوعیت ہے ؟

اشارۂ اول میں وجود سے بحث کی گئی ہے۔ اس کے ذیل میں آنے والے مباحث جدید فلسفہ و طبیعیات کے لئے غیر معمولی دلچسپی کے حامل ہیں۔ اس اشارے میں یونانی اور سوفسطائی نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ نیز اعیانِ ثابتہ، حقائق امکانیہ اسمائے کونیہ، مظاہرِ وجود، مبداء وجود، ماہیات قبل الوجود تعین ماہیت، مبداء اور وجود کا تعلق، وجود واجب، عالم کا وجودِ طبعی، وجود منبسط، نور وجہ اللہ، توحید، عالمِ لاہوت، ابداع خلق اور تدبیر و تدلی سے بحث کی گئی ہے۔

اشارہ دوم میں، تجلی، تجلی کے احکامات، تجلی کی اقسام شخص اکبر، متجلّی کے شرائط اور محلِ تجلی پر بحث کی گئی ہے۔

اشارہ سوم میں ایجاب و اختیار کے زیرِ عنوان ادارہ، ممکنات، افعالِ ندادندی، افعال طبیعی اور اسباب پر بحث کی گئی ہے۔

اشارہ چہارم میں مراتبِ نفس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس اشارہ میں روح کی حقیقت، نسمہ، مراتب کمال، معنیٔ مومن، معنیٔ عالم، راسخ فی العلم، صاحب شغل، صاحب مراقبہ، صاحبِ دوام الحضور، صاحبِ تجرید، صاحب کشف حقیقتِ ولایت، اعلیٰ مقاماتِ بشر، اور حقیقت عالم وصال وغیرہ پر سیر حاصل کلام کیا گیا ہے۔

خاتمہ کتاب میں "مثال" کے زیرِ عنوان عالمِ مثال کی حقیقت، مثل کی قسمیں عالم مثال، اور عالم شہادت کی اصلیت، ادراکِ موجوداتِ خیالی، معرفت ربّ کے مسالک اور اختیار انبیاء پر بصیرت افروز مباحث شامل ہیں۔

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ "عبقات" کی دل نشیں اور آنکھوں کو ٹھنڈک

بخشنے والی شرح لکھنے کے متمنی تھے ۱۳ لیکن افسوس کہ شاہ صاحب رح کا یہ ارادہ پورا نہ ہو سکا، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس کتاب کی شرح مرتب ہو جائے تو جدید ذہن کو استفادہ کی قابلِ رشک سہولت مُہیّا ہو جائے گی۔

اصول فقہ | یہ عربی زبان میں مختصر رسالہ ہے۔

اس کے مباحث میں خبر متواتر، تقلید، اجتہاد، اور عقل کی حدود و اختیارات پر دلکشا اور بصیرت افروز جواہر پارے شامل ہونے کے باعث یہ مختصر سا رسالہ خاص اہمیت کا حامل ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف علماء نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔

سب سے پہلے مولانا محمد پشاوری ساکن سفید ڈھیری نے اس پر عربی زبان میں "القول المامول فی فن الاصول" کے نام سے مفصل شرح لکھی، جو نواب محمد جمال الدین خاں دہلی مدار المہام ریاست بھوپال کے ایماء اور سرپرستی میں انہی کے خرچ پر ۱۲۹۵ھ میں مطبع فاروقی دہلی سے شائع ہوئی۔

دوسری شرح مولانا مشتاق احمد صاحب انبھٹوی نے عربی زبان میں لکھی جو متن کے ساتھ ہی حاشیے پر ۱۳۱۱ھ میں مطبع مجتبائی دہلی سے شائع ہوئی۔

تیسری شرح "بُغیۃ الفحول فی شرح مختصر الاصول" کے نام سے مولانا محمد بن فضل الدین نے مرتب فرمائی جو ادارہ اشاعۃ السنۃ کے زیر اہتمام ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۸ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔

منطق میں ایک رسالہ | شاہ اسمٰعیل شہید رح نے فارسی زبان میں ایک رسالہ منطق کے فن میں لکھا۔ اس کی اجتہادی شان کا ذکر کرتے ہوئے سید ابو الحسن علی ندوی رقمطراز ہیں:

---

۱۳ شاہ محمد اسمٰعیل شہید رح "عبقات" (عربی)، ص ۲

"ہندوستان میں علمِ معقول بھی مدت سے منقول بنا ہوا ہے جس میں سوائے نقل و شرح کے نہ کسی نقطہ کا اضافہ ہو سکتا ہے نہ ترمیم، نہ کسی نظریہ پر نظرِ ثانی ہو سکتی ہے نہ اجتہاد، لیکن شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے منطق میں ایک رسالہ تحریر فرمایا۔ جو آپ کی شانِ اجتہاد کے شایاں ہے۔ ۱۰۴"

اس رسالہ میں آپ نے اہلِ منطق کے مسلّمہ اصول کے برخلاف دعویٰ کیا ہے کہ اشکالِ اربعہ میں سے چوتھی شکل بدیہیات میں سب سے بدیہی ہے اور شکلِ اول اس کے برعکس ہے۔ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے اپنے اس دعویٰ کو ایسی ٹھوس بنیادوں پر استوار کیا، اور ایسے دلائل بہم پہنچائے کہ بقول صاحب "نزہتہ الخواطر" آپ کے معاصرین میں سے کوئی بھی آپ کے اس دعویٰ کی تردید نہ کر سکا۔ ۱۰۵

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے اس دعویٰ کے اٹل اور لاجواب ہونے پر تبصرہ کرتے ہوئے سرسید احمد خاں رقمطراز ہیں۔

اگر معلم اول (ارسطو) بھی اسے ملاحظہ کرتا تو اپنے دلائل کو تارِ عنکبوت (مکڑی کے جالے) سے (بھی) کمزور تر سمجھتا۔ ۱۰۶

حقیقتِ تصوف مولانا فضل حسین مؤلف "الحیات بعد الممات" کے اس رسالے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ فارسی زبان میں ہے۔ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے اس میں سچے صوفیوں کی تعریف لکھی ہے اور تصوف میں داخل شدہ من گھڑت باتوں کی برائی بیان کی ہے۔ مؤلف موصوف کا بیان ہے اس رسالے کے انقلابی اثرات ہوئے اور اہلِ تصوف کی بہت کچھ اصلاح عمل میں آئی۔ اس کے ساتھ ہی مؤلف مذکور اس رسالہ کے نایاب ہو جانے کی اطلاع بھی دے رہے ہیں۔ ۱۰۷

---

۱۰۴ سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہیدؒ بار دوم ص ۳۲۶۔

۱۰۵ سید عبدالحی، نزہتہ الخواطر ج ۷ ص ۵۹۔ ۱۰۶ سرسید احمد خاں تذکرہ اہل دہلی ص ۱۱۸

۱۰۷ فضل حسین الحیات بعد الممات ص ۱۱۱۔

تنقید الجواب در رفع الیدین	اس کا ذکر صرف نواب محمد صدیق حسن خاں نے "اتحاف النبلاء" کے صفحہ ۴۴ پر کیا ہے۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔ [۱۰۸]
حواشی مفیدہ	سرسید احمد خاں لکھتے ہیں:۔

"(شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے) بیشتر کتب علم معقول پر حواشی تحریر کئے [۱۰۹]

مولانا رشید الدین خاں کے صاحب زادے۔ مولوی سدید الدین خاں، امین مدرسہ کلکتہ (جن کا ہزارہا روپے کا کتب خانہ ۱۸۵۷ء لوٹا گیا) فرمایا کرتے تھے:۔

ہمیں اپنے کتب خانے کے برباد ہوجانے کا اتنا غم نہیں ہے جتنا کہ ان حاشیوں کے ضائع ہوجانے کا غم ہے جو علمی کتابوں پر مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نے چڑھائے تھے۔ کیونکہ دیگر کتب تو پھر بھی دستیاب ہو سکتی ہیں لیکن ان حاشیوں کا ملنا امر محال ہے۔ جن کے فقدان سے بے شمار علمی نکات معدوم ہوگئے"، [۱۱۰]

مکاتیب	شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے متعدد مکاتیب بھی موجود ہیں، مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں۔

سید صاحبؒ کے مکاتیب اور اعلام نامہ جات بھی شاہ صاحب ہی کے لکھوائے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان کا مضمون سید صاحبؒ بتا دیتے تھے [۱۱۰ الف]

خطبات	مولانا غلام رسول مہر کا بیان ہے کہ فضائل جہاد میں بعض خطبے نواب صدیق حسن خان نے ایک مجموعۂ خطب میں شائع کردیئے تھے۔ نواب مرحوم پر جب انگریز ان کا

---

[۱۰۸] صدیق حسن خاں، اتحاف النبلاء ص ۴۴ [۱۰۹] سرسید احمد خاں، تذکرہ اہل دہلی ص ۱۱۸

[۱۱۰] مولانا غلام رسول مہر جماعت مجاہدین ص ۱۲۹

[۱۱۰ الف] مولانا غلام رسول مہر جماعت مجاہدین ص ۱۲۹ و دائرۃ المعارف اسلامیہ ج ۲ ص ۵۲ء

عتاب نازل ہوا، تو یہ مجموعۂ خطب بھی تلف کر دیا گیا۔[۱۱]

بعض تحریریں چوری ہو جانے کے باعث ہمیشہ کے لئے ناپید ہو گئیں[۱۲]

منظومات: آپ کے تذکرہ نگاروں نے آپ کے منظومات کا ذکر کرتے ہوئے ان میں سے بعض کا انتخاب بھی نمونہ کے طور پر پیش کیا۔ اب تک تمام منظومات منتشر اور غیر مرتب صورت میں تھے۔ حال ہی میں ایک صاحب محمد خالد سیف نے انھیں مرتب کر کے طارق اکیڈیمی فیصل آباد سے شائع کیا ہے۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ نے "کلام شاہ اسمٰعیل شہیدؒ" کے زیر عنوان شاہ اسمٰعیل کے کلام بلاغت نظام کے محاسن پر نہایت شرح و بسط سے اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو ایک "باکمال" اور "قادر الکلام" شاعر تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں جو کوئی بھی شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے کلام کا مطالعہ کرے گا بے اختیار اسی فیصلہ پر صاد کرے گا۔

منظومات، اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ہیں، حصۂ اردو میں مثنوی سلکِ نور، رسالہ بے نمازاں اور نسخۂ تقویتِ ایمان، شامل ہیں اور حصۂ فارسی میں مثنوی سلکِ نور، قصیدۂ در مدحِ رسولِ مقبولؐ۔ قصیدہ در مدح سید احمد شہیدؒ اور خاتمہ رسالہ ردالاشراک ہیں۔

مثنوی سلکِ نور (اردو) بڑی معرکۃ الآرا نظم ہے۔ اس میں سید احمد شہیدؒ کی تحریک اصلاح و جہاد کے جذبات و خیالات کی ترجمانی کی گئی ہے۔ انداز بیان شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی "تقویت الایمان" کی طرح علمی ہے ایسے علمی و نظریاتی مطالب کے لئے انھوں نے شعری تخیل سے جس طرح کام لیا ہے۔ اس کے پیش نظر ادبیات کے عظیم اور معروف نقاد ڈاکٹر سید عبد اللہ کا فیصلہ یہ ہے کہ اگر شاہ صاحبؒ سچ مچ

۱۱؎ دائرہ المعارف اسلامیہ ج ۲ ص ۱۵۴

۱۲؎ مولانا غلام رسول مہر جماعتِ مجاہدین ص ۲۰۹

شعر و شاعری کے کوچے میں داخل ہو جاتے تو بلند پایہ شعراء کی صف میں ممتاز مقام کے مالک ہوتے۔ ۱۱۳

اسی نظم پر اظہار خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ رقمطراز ہیں :-

"توحید میں ایمان، اور شرک سے اجتناب (اور اس میں شرک جلی و خفی کی تفصیل) قدرتی طور پر ایسے مصنف سے اور ایسی نظم میں متوقع ہیں لیکن بحیثیت شاعری ہمارے لئے تعجب اور دلچسپی کی بات یہ ہے کہ کائنات میں پھیلی ہوئی خدائی صنعتوں کی جزئیات نگاری کے ذریعے شاعر (حضرت شہیدؒ) نے خدا کی ہستی کے بارے میں جو گہرا تاثر پیدا کیا ہے وہ ان کی قادر الکلامی کا ثبوت ہے ۱۱۴

ڈاکٹر صاحب موصوف ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں :-

مثنوی سلک نور (اردو) اردو شاعری کی بیاض میں نمایاں جگہ حاصل کرنے کی مستحق ہے۔ ۱۱۵

ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے اردو منظومات میں جا بجا سہل ممتنع کے جواہر اپنی بہار دکھا رہے ہیں۔ اردو زبان کی ابتدار و آغاز میں ایک بلند پایہ عالم کا اس بے تکلفی سے اپنے خیالات کو سلک نظم میں پرونا بلا شبہ ایک عظیم کارنامہ ہے۔

آیندہ سطور میں جستہ جستہ اشعار نمونے کے طور پر پیش کئے جاتے ہیں :-

الٰہی ترا نام کیا خوب ہے	کہ ہر جان کو وہ ہی مطلوب ہے
اسی سے ہے ہر دل کو آرام و چین	وہی سب بیانوں کا ہے زیب و زین
زباں کس طرح حمد تیری کرے	کہ ہے تو تو ادراک سے بھی پرے

۱۱۳ ڈاکٹر سید عبداللہ محمد خالد سیف (مرتب)، کلام شاہ اسمٰعیل شہیدؒ ص ۱۸

۱۱۴ ایضاً ص ۱۸-۱۹ ۱۱۵ ایضاً ص ۲۴۔

ہمیں بس یہی تیرا ادراک ہے　　کہ بے شک تو ہر عیب سے پاک ہے
تیری ذات میں منحصر ہیں کمال　　تجھی میں ہیں شانِ جمال و جلال
بڑائی میں تیری بیاں کیا کروں　　کریاں تو بڑے لوگ ہیں سرنگوں
بڑا تو ہی ہے اور سب ہیچ ہیں　　خیالات کے سارے وہ پیچ ہیں
تو ہے خالقِ ہر مکین و مکاں　　تو ہے بادشاہِ زمین و زماں[۱۱]

اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد جب رسولِ مقبولؐ کی نعت میں زمزمہ پیرا ہوتے ہیں تو عجیب و غریب موتی سلکِ نظم میں پروتے جاتے ہیں۔ مثلاً

خصوصاً کہ جو اکمل انسان ہے　　وہ سارے صحیفوں کا عنوان ہے
وہ انسانِ اکمل ہے سنتے ہو کون!　　ہوئے منفخر جس سے یہ دونوں کون
نبیؐ البرایا رسولِ کریمؐ!　　نبوت کے دریا کا دُرِّ یتیم!
حبیبِ خدا سید المرسلین　　شفیع الوریٰ ہادیِ راہِ دین
محمدؐ ہے نام اس کا احمدؐ لقب　　بیاں ہو سکے منقبت اسکی کب
دل اس کا جو ہے مخزنِ سرِ غیب　　مبرا خطا سے ہے بے شک و ریب
بظاہر جو ہے مقطعِ انبیاء　　حقیقت میں ہے مطلعِ اصفیاءؐ[۱۲]

سید احمد شہیدؒ کی تحریکِ اصلاح و جہاد کے اثرات کا بیان کس اچھوتے انداز اور دل نشیں پیرائے میں کرتے ہیں:-

چمن میں مہکنے لگی مست بُو　　چہکنے لگیں بلبلیں چار سُو
طلسمات سے بھر گیا باغ و راغ　　ہُما اور طوطی ہے ہر بوم و زاغ
عجب ہے وہ مے اور عجب ہے وہ جام　　کہ بھر بھر کے پیتے ہیں ہر خاص و عام

---

[۱۱] محمد خالد سیف (مرتب) کلامِ شاہ اسماعیل شہیدؒ ص ۳۱

[۱۲] ایضاً

عجب ساقی ہے اور عجب یار ہیں	کہ مستی سے سارے وہ سرشار ہیں
وہ سرشار کیوں کر نہ ہوں مثلِ گل	ولایت ہے جام اور نبوت ہے مُل [۱۱۸]

توحید اور شرک کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

یہ توحید ہے وہ شرابِ طہور	کہ اک دم میں لاوے ہزاروں سُرور
ولے جام کو صاف رکھ چرک سے	دل اپنے کو تو پاک رکھ شرک سے
یہاں تک کرو اسکی شُست و شو	کہ ہرگز نہ باقی رہے اس کی بُو
کہ جس دل میں کچھ شرک مستور ہے	سو توحید اس سے بہت دُور ہے
نہ ہو اس میں نور اس کا ہرگز پدید	کہ جس میں ہوں ظلماتِ شرکِ پلید [۱۱۹]

مثنوی سلکِ نور (اردو) میں شمس و قمر، کواکب، عالم عناصر، جنگل، کوہ، معدن، ابرسیاہ، رعد و برق، قوس قزح، شجر و حجر، رنگ برنگ، پھول، گل و لالہ و نسترن، مرغ چمن، سرو سہی، جنگل کے حیوان، پرندے، رینگنے والے کیڑے پانی میں تیرنے والی مچھلیاں وغیرہ وغیرہ سب کو شاغلِ حمدِ رب کریم ثابت کرکے اللہ تعالیٰ کی ہستی کا ایک ہمہ گیر اور گہرا تاثر پیدا کیا ہے۔ اور یہ ان کی قادر الکلامی کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ پوری نظم اپنے اندر ایک وجد آفرین کشش لئے ہوئے ہے۔

اسی طرح "نسخہ قوتِ ایمان" میں دقیق علمی مسائل کو دلنشین اور لطیف پیرائے میں بیان کر جانا ایک زرین شہکار ہے۔

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے شاعری کو مستقل مشغلہ نہیں بنایا، بلکہ یہ ان کے لئے ایک وقتی اور ضمنی حیثیت سے زیادہ وقت کی حامل نہیں رہی، لیکن پھر بھی انھوں نے جو کچھ کہا، وہ نفسانی خواہشات کے لئے نہیں بلکہ محض اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے کہا۔ ان کے

---

[۱۱۸] محمد خالد سیف (مرتب)، کلام شاہ اسمٰعیل شہیدؒ ص۳۳-۳۴

[۱۱۹] " " " " ۳۵-۳۶

کلام میں "محبوبِ مجازی" کا تصور عنقا ہے۔ ان کے کلام میں "غزل" نام کی کوئی شے نظر نہیں آتی۔ انہوں نے اپنی پوری صلاحیتوں کو محض دین کی عظمت و سربلندی کے لئے وقف کر رکھا تھا۔

مولانا غلام رسول مہر مرحوم اپنی تصنیف 'جماعتِ مجاہدین' میں بتاتے ہیں کہ قاضی علاء الدین بگھروی اسلامی مسائل نظم کر کے اصلاح کے لئے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی خدمت میں پیش کیا کرتے تھے۔ ۱۲۰

اس ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو فنِ شاعری میں نقاد اور استاد کا رتبہ حاصل تھا۔ مگر یہ ان بزرگوں کے علوِ مرتبت اور پاکیزہ نفسی کا کھلا ثبوت ہے کہ انہوں نے ذرائع کو اپنی عظمت کا ذریعہ و مظہر قرار نہیں دیا۔ بلکہ اسے محض ایک ضمنی حیثیت کے قابل سمجھا۔ ابن خلدون نے بالکل درست لکھا ہے کہ اہلِ کمال شاعری کی طرف زیادہ التفات نہیں کرتے۔ ۱۲۱
شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی مثال سے اس قول کی تصدیق اور توثیق ہوتی ہے۔

یعنی باادب لہزار ن ہے (مندرجہ ذیل جملوں میں):۔

وہ مجھ سے مخاطب ہو کر فرمانے لگے۔ کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں مخاطب کی ط مکسور ہے یا مفتوح؟ منتظر کی ظ مکسور ہے یا مفتوح۔ صراح اور علم الصیغہ کی سند نہ لی جائے تو جواب کہاں سے حاصل کیا جائے گا؟

لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ اردو گرامر کی اساس ہی عربی گرامر ہے۔ تذکیر و تانیث اعراب، جمع، حالتِ ترکیب، املا، تلفظ، گرام وغیرہ یہ اصطلاحات کہاں سے آئیں؟

بہرحال ایسی کارروائیاں اصلاح و تہذیب کے دائرہ میں نہیں آتیں۔ بلکہ ادب کو فاسد کرتی ہیں۔ یہ میرا ذاتی خیال ہے۔ اختلاف رائے کا آپ کو اختیار ہے

میں نے سرسری طور پر کتاب کی ورق گردانی کی ہے اور جہاں اظہار خیال ضروری دیکھا بے تکلف لکھ دیا۔

عادی ص ۵ | یہ لفظ دو مادوں سے آتا ہے ایک مادہ ع د و ہے۔ اس مادہ کے کچھ مشتقات اردو میں استعمال ہوتے ہیں مثلاً عداوت، عدوان، عدو، تعدی، متعدی۔ لفظ عادی اس مادہ سے اسم فاعل ہے۔ آخر کی ی ساکن ہے اس کی جگہ واؤ تھا۔ تعلیل میں واؤ کو "ی" سے تبدیل کر دیا گیا۔ اس کے کئی معنی ہیں، دوڑنے والا، ظالم، دشمن وغیرہ اس میں "ی" حروف اصلیہ میں داخل ہے۔

لیکن عادی جو خوگر کے معنی میں ہے اس کا مادہ ع و د ہے۔ اس میں یائے نسبتی ہے۔ حروف اصلیہ میں سے نہیں ہے۔ پہلے والے عادی کی یا ساکن ہے اور اس دوسرے عادی کی یا مشدد ہے (اور عربی میں یائے نسبتی مشدد ہوتی ہے) اقرب الموارد میں ہے العادیّ نسبۃ الی العادۃ۔ سلیمان حییم نے عادی اور عادتی دونوں لفظ دیئے ہیں۔ اس مادہ کے بھی کچھ مشتقات اردو میں مستعمل ہیں مثلاً عود، عائد، عید، عادت، معاد، عبادت، معاودت، اعادہ۔ مجرد میں اس کا اسم فاعل عائد ہے اس میں ہمزہ کی جگہ واؤ تھا۔ تعلیل میں واؤ مبدل بہمزہ ہو گیا۔ باب افتعال میں جا کر اعتیاد بن گیا۔ اعتیاد کے معنی ہیں کسی کام کو عادت بنا لینا۔ (خوگر فتن) اس سے اسم فاعل اصل شکل میں معتوِد بروزن معتقد اور اسم مفعول بروزن معتبر تھا۔ تعلیل میں واؤ مکسور و مفتوح الف سے بدل گیا۔ اور دونوں یکساں بروزن ممتاز ہو گئے۔ عبارت کے سیاق و سباق سے معنی متعین ہوں گے۔ کسی فعل کو بطور عادت اختیار کرنے والا، یا وہ فعل جس کو عادت بنا لیا جائے۔ معتاد کے دونوں معنی ہیں۔ اور لفظ عادی جو عادت کی طرف منسوب ہے اس کے بھی دونوں معنی درست ہیں۔ یہ نہ مہند ہے نہ مفرس ہے

خالص عربی لفظ ہے۔

جن حضرات نے لفظ عادی بمعنی خوگر کو ع د د سے مشتق سمجھا ان کو غلط فہمی ہو ئی اور فضول بحث میں الجھ گئے۔ تعجب ہے کہ شوق نیموی جیسے متبحر عالم بھی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے۔

مشکور ص۵۴

اس کے متبادل کئی لفظ موجود ہیں اور اردو میں رائج ہیں۔ مثلاً ممنون، متشکر، شاکر، احسان مند، شکر گزار۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے شاید اس وجہ سے غلط کہنے والوں پر لے دے فرمائی ہے کہ مولانا شبلی نعمانی نے استعمال کیا ہے۔ مگر وہ بھی انسان تھے۔ سہو ہو گیا۔ اور زبان کے باب میں مولانا آزاد پر بھی اعتماد کلی نہیں کیا جا سکتا۔ میں نے ان کو تقریر میں لفظ مستقبل بفتح با بولتے ہوئے سنا ہے اور بار بار سنا ہے۔ اسی طرح ان کی زبان سے لفظ ملزم بفتح زا اور متوفی بالف مقصورہ بھی سنا ہے تعجب ہے کہ انھوں نے مشکور کو کیوں جائز رکھا؟ مولانا موصوف نے اپنی ایک خاص زبان ایجاد کی ہے۔ فصحائے محققین اس سے سند نہیں لیتے۔

قاموس اور صراح سے فتویٰ لینے پر ہمیں اصرار نہیں۔ لیکن اگر فصاحت کا معیار صرف یہ ہے کہ سامع کا ذہن لفظ کے مدلول و مقصد تک پہنچ جائے تو کیا فتوی دیں گے آپ اس وقت جب تلنگے والا پکارے گا۔

"آؤ ٹیسن کو" جاہل عورتیں ڈاکٹر کو ڈانگدر کہتی ہیں۔ مرزا غالب کے ہاں ملبر اور سکتر کے الفاظ ملتے ہیں۔ فصحانے کیوں ترک کر دیئے؟ مشکور کی طرح ایک لفظ مطلوب بھی ہے۔" میں خیریت سے ہوں اور آپ کی خیر و عافیت بارگاہ خداوندی سے نیک مطلوب ہوں شاید اسکو بھی طالب کے معنی میں آپ جائز قرار دیں گے۔

معتوب ص۵۷

اس کا مادہ ہے ع ت ب۔ مجرد میں اس کے مصدر عَتْبٌ، عُتْبانٌ، مَعْتَبٌ

وغیرہ ہیں - اس کے معنی ہیں دوسرے سے ناراض ہونا - اسکے کسی فعل سے خفا ہونا، ملامت کرنا معتوب اس کا اسم مفعول ہے - یہ مادہ باب مفاعلہ میں جاکر معاتبہ بنا - عتاب باب مفاعلہ کا مصدر ہے - اس کے معنی بھی وہی ہیں جو مجرد کے ہیں - یعنی معاتب اور معتوب دونوں کے ایک ہی معنی ہیں - اور از روئے قواعد و لغت دونوں صحیح ہیں - اردو میں مصدر تو مزید فیہ کا استعمال ہوتا ہے اور صیغۂ صفت یعنی اسم مفعول مجرد کا بولا جاتا ہے -

مولانا حالی نے لفظ معتوب کی تحقیق نہیں کی - بس اسی پر اکتفا کیا کہ عتاب کا اسم مفعول معاتب ہے لہذا صحیح معاتب اور معتوب غلط ہے چونکہ مجرد کا کوئی مصدر اردو میں مستعمل نہیں اس لئے یہ غلط فہمی ہوئی ہوگی -

معاف صہ ۵ | اس کا مادہ ہے ع ف و - اس سے اسم مفعول معفو (بہ تشدید واؤ) ہے - باب مفاعلہ میں جاکر معافاۃ ہوا - اس کا اسم فاعل معافی (بضم میم و کسرۂ فاء و سکون یا) اور اسم مفعول معافی (بضم میم و در آخر الف مقصورہ) اہل فارس نے اسم مفعول کے الف مقصورہ کو ساقط کر کے معاف بنا لیا - اور اس قسم کی تخفیف دیگر الفاظ میں بھی کی گئی ہے - مثلاً مُدارا کہ اصل میں مُداراۃ تھا - صاف کہ اصل میں صافی ہے - معاف کے معنی ہیں مستثنیٰ، بخشیدہ، برطرف کیا ہوا - اہل فارس نے مصدر (معافاۃ) کو تو چھوڑ دیا - صیغۂ صفت پر یا و تائے مصدری بڑھاکر مصدر (معافیت) بنا لیا - ہم نے اپنے قاعدے سے یائے مصدری بڑھائی اور معافی بنایا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ معاف غلط اور معفو صحیح ہے - یہاں بھی مولانا حالی کو غلط فہمی ہوئی - دونوں از روئے قواعد صحیح ہیں -

راشی صہ ۶۶ | رشوت ستاں، رشوت خور - بتبادل الفاظ موجود ہیں - مرتشی اصل میں صحیح لفظ ہے - اس کو بولنا اور لکھنا شروع کر دیجیے - اگر اس کی اجنبیت دور ہو

تو دوسرے صاف ستھرے الفاظ موجود ہیں۔ زبردستی فصاحت کی سند دیکر غلط العوام سے کھینچ کر غلط العام میں لانے کی کوشش نہ کیجیے۔

ردی ص۶۷ | عربی میں رَدٌّ بدال مشدد اور ردیٔ بروزن جلیس دونوں لفظ موجود ہیں اور مترادف ہیں۔ بمعنی ناکارہ، فاسد، رجکٹ۔ عربی لغت میں ہے۔ شیٔ رَدٌّ ای ردیٔ۔ ہم نے صرف اتنا تصرف کیا ہے کہ رد کے آگے ایک حرف یا بڑھا کر ردی بنالیا۔ اگر اس کو یائے تانیث سمجھ لیا جائے تو کوئی حرج نہیں معنی میں بھی کوئی فرق نہیں۔ دونوں صحیح لفظ ہیں۔

ذہانت ص۶۹ | عربی میں یہ مادہ موجود ہے۔ باب فتح اور باب کرم سے آتا ہے۔ باب فتح کا مصدر ذہن بفتح اول اور باب کرم کا مصدر ذھانۃ بفتح اول۔ اس کے معنی سمجھنا اور یاد رکھنا۔ ذہن بالکسر اس ملکہ اور قوت کا اسم ہے۔ اقرب میں ہے الذھن، الفھم وحفظ القلب الخ۔ لفظ بالکل عربی ہے۔ عوام نے صرف اتنا تصرف کیا ہے کہ ذہانت بفتح اول کے بجائے بکسر اول بولتے ہیں۔ البتہ ایک لفظ ہم نے ذہن سے ذہنیت خود بنایا ہے جس کے معنی انداز فکر کے ہیں۔ ذہین۔ صیغہ صفت مشبہ ہے اس لفظ سے دامن بچانے کا حکم کیوں دیا گیا، میں نہیں سمجھ سکا۔

بادشاہت ص۶۹ | اس کا متبادل لفظ بادشاہی اور سلطانی موجود ہے۔ لہذا بادشاہت کی فصاحت پر اصرار کرنے کی ضرورت نہیں۔

تعینات ص۷۵ | تعیین اور تمیز باب تفعیل کے مصدر ہیں۔ ایک یا کی تخفیف غلط العام فصیح میں داخل ہے۔ تعیّن کی جمع تعیّنات بناکر اردو والے استعمال کرتے ہیں۔ تعینات ایک لفظ مفرد کی حیثیت حاصل کرچکا ہے۔ اس پر یائے مصدری بڑھاکر تعیناتی بنالیتے ہیں۔ اور کبھی اس یا کو یائے نسبتی قرار دیکر صفت کے معنی مراد لیتے ہیں یعنی وہ شخص جس کو ڈیوٹی پر لگایا جائے۔ یہ معنی صاحب فرہنگ آصفیہ نے نہیں لکھے

حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے وَقَیَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ کا ترجمہ کیا ہے" اور لگا دیئے ہم نے ان پر تعیناتی" جو لوگ تعینات کو بروزن خیرات بولتے ہیں۔ (یا بولتی ہیں) ہم اردوئے معلی کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

انکساری ص۸۵ | انکساری، انتظاری، یہ دونوں لفظ غلط العام سے نکل کر غلط العوام میں آچکے ہیں۔ پس لائق ترک ہیں۔ اسی طرح اندازاً، نموتہً بھی غلط ہیں۔ اندازے سے اور نمونہ کے طور پر کہنا چاہیے۔ یہ دونوں فارسی لفظ ہیں۔ کسی نے مذاق کے طور پر عربی کی تنوین لگادی۔ غلط الفاظ کو فصاحت کی سند دیکر لغت میں درج کرنے سے زبان کا معیار بلند نہیں ہو سکتا۔

خرچ ص۹۵ | دراصل عربی میں خرج بفتح اول وسکون ثانی، جیم سے ہے۔ اسکے معنی وہی ہیں۔ اس کا ضد دخل بمعنی آمدنی مصدر اس کا خروج ہے۔ بمعنی نکلنا اس کی جمع اَخراج بفتح اول۔ باب افعال میں جاکر متعدی بنتا ہے۔ اخراج بالکسر کے معنی نکالنا، ظاہر کرنا اور خراج ادا کرنا۔ اگر لفظ اخراجات کو بکسر اول پڑھا جائے تو اس مصدر متعدی کی جمع اور اگر بفتح اول پڑھا جائے تو خرج کی جمع الجمع قرار پائے گا

مادہ مجرد میں مصدر لازم (خروج) سے خرّاج صیغہ مبالغہ ہے۔ اس کے معنی ہیں کثیر الخروج۔ اردو والوں نے یہ تصرف کیا کہ خرج کے جیم کو "چ" سے تبدیل کر دیا۔ ایسے الفاظ جن میں ہم نے لفظی تبدیلی کی ہے۔ معنی تبدیل نہیں کیے وہ مؤرد غیر تام ہیں (دیکھو اردو مصدر نامہ ص۲۶)

یہاں تک تو کوئی مضائقہ نہ تھا۔ مگر مؤرد کرنے کے بعد عربی کے قاعدے سے خوش طبعی کے طور پر صیغہ مبالغہ (خراچ) بنایا۔ ایسے الفاظ سنجیدگی کی حالت میں نہیں بولے جاتے۔ اس کا متبادل لفظ خرچیلا موجود ہے۔

اور بھی ایسے مضحکہ انگیز الفاظ اور ترکیبیں ہیں جو یا تو کم علم ہمنشینوں اور

عرائض نویسوں یا دیہاتی معلموں نے ناواقفیت کی بناء پر یا تعلیم یافتہ لوگوں نے مذاق کے طور پر ایجاد کرلیں۔ ان کو فصاحت سے دور کی بھی نسبت نہیں۔ مثلاً فوق البھڑک مجرب، ملبب، مزیب، مزلف، دام نواز شکم، مدمغ، عنداللہ رخواست، حسب الخواہش، مترش، مناد، چلیدن وغیرہ۔ مذاق اور دل لگی کے طور پر ہم خود ایسی ترکیبیں وقتی طور پر گھڑ لیتے ہیں۔ مثلاً۔ قریب الآ۔ قریب الجا۔ قریب البیٹھ، کھانا کھائیدہ خواہم لیٹید، فارسی را ٹانگ می توڑم تاکہ دو لنگڑی شود۔

عربی ادب کی ایک مشہور کتاب نفحۃ الیمن کے اندر ایک طویل نظم ہے نمونہ کے طور پر تین شعر نقل کرتا ہوں:

لی شادن اضنی الحشا	بالسحر من چشمانہ
اصمی الفؤاد وصادلی	بالتیر من مژگانہ
تلکے اقاسی ھجرہ	فریاد من ھجرانہ

کل ۲۴ شعر ہیں اور ہر شعر میں تین چار لفظ فارسی کے ہیں۔ ایسی گنگا جمنی ترکیبوں کی مثالیں خسرو، انشا اور دیگر شعرا کے کلام میں بھی ہیں۔ یہ مجلسی خوش وقتیوں کے طور پر تصنیف کی گئی ہیں۔ کیا یہ دل لگی اردو کے معلی کا قابل قدر سرمایہ کہلانے کے لائق ہے؟

اعراف صہ ۹۹ | یہ لفظ بفتح اول ہے اور بفتح اول ہی بولا جاتا ہے۔ اقرب الموارد، منجد اور لغات حدیث میں بھی بفتح اول ہے۔ اعراف اسلامی روایات کی رو سے وہ مقام ہے جہاں ایسے لوگوں کو رکھا جائے گا جو نہ جنت کے مستحق ہوں گے نہ دوزخ کے مصرع ہے۔ از دوزخیاں پرس کہ اعراف بہشت است۔ وہ علاقہ جہاں لوگوں کو رکھا جائے گا۔ کتنا وسیع ہوگا؟ معلوم نہیں۔

اقرب الموارد، المنجد دونوں کے مصنف اگرچہ عیسائی ہیں۔ لیکن بالفتح ہی

لکھتے ہیں ترجمہ کرتے ہیں سور بین الجنۃ والنار۔ سلیمان حییم یہودی ہے۔ اس نے اعراف کو بالکسر لکھا ہے اور معنی بھی غلط کیے ہیں۔ لکھتا ہے۔ جنت اور دوزخ کے بیچ کی دیوار (۲) کلیسائے روم، وہ مقام جہاں روحیں گناہ صغیرہ سے پاک کی جاتی ہیں۔ (۳) عارضی تکلیفوں کا مقام، مقام کفارہ (۴) پاک کرنے والا، مطہر واضح ہو کہ سور کے صحیح معنی چار دیواری، فصیل شہر، احاطہ یا باؤنڈری کے ہیں۔ اس کے بعد مزید معانی اپنی روایات کے مطابق لکھے ہیں۔ بہر حال قرآنی اصطلاحات کے بارے میں یہ لغات قابل استناد نہیں۔

الاعراف قرآن کی ایک سورۃ کا بھی نام ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ علم ہے اور علم کی حرکات و تلفظ میں کوئی تبدیلی نہیں کی جا سکتی۔ اگر آپ کا لہجہ کسرہ کا متقاضی ہے تو اعمال، اعداد، اعصاب، اعضا میں آپ کا لہجہ کیا ہو گا؟

ارنی ص ۱ | ایسے مفرد الفاظ جو قرآن میں بھی آئے ہیں ہم اپنی عام بول چال میں بتصرف بھی استعمال کرتے ہیں اور فصیح قرار دیئے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک لفظ میت کو ہی لیجیے بفتح الیاء عام بول چال میں فصاحت کی سند حاصل کر چکا ہے۔ لیکن اگر ہم قرآن کی آیت کو شعر میں لائیں تو میت کا عزت قدرت مشیت کے ساتھ قافیہ باندھنا قطعاً غلط ہو گا۔ جیسے

ہے موت نبی کو بھی بقانون مشیت + قرآن میں ارشاد ہوا اِنَّكَ مَيِّت

قرآن کا اطلاق ہر ایک جملے اور ہر ایک آیت پر ہوتا ہے۔ مرکب تام کو جملہ اور کلام کہتے ہیں۔ جملوں کا مرتب مجموعہ عبارت کہلاتا ہے۔ جس کو اصطلاحاً نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کسی جملے میں تصرف و تبدیلی کرنا تحریف ہے اور تحریف ایک بہت بڑا جرم ہے۔ اِنَّكَ مَيِّتٌ ایک مکمل جملہ اسمیہ خبریہ ہے۔ یہ ایک جملہ بھی قرآن اور خدا کا کلام ہے۔ اسی طرح اَرِنِی ایک مکمل جملہ فعلیہ انشائیہ ہے۔ اس پر بھی قرآن اور کلام کا اطلاق ہے۔ غرضکہ نظم قرآن میں کسی قسم کی تبدیلی ہرگز جائز نہیں۔ جن لوگوں نے ارنی کو مفرد

قرار دیا اور بسکون را لکھا ہے ان کا یہ تصرف ناجائز اور ناقابل استناد ہے۔ خواہ وہ کوئی ادیب ہوں یا شاعر یا امام و مجتہد۔

نشتر، نقاب صنا۱۱	دونوں لفظ بالکسر بھی بولے جاتے ہیں اور بالفتح بھی۔ اور جب

دونوں طرح بولے جاتے ہیں تو بالکسر فصیح اور بالفتح غیر فصیح۔

درود، رعونت، عصمت جمہور صـ۱۱۹	ان لفظوں کا فتحۂ اول عوام کے حوالہ کیا جا چکا ہے۔ اب صحیح بولے جاتے ہیں۔

خلجان صـ۱۲۸	اس لفظ کو عوام نہیں بولتے۔ پڑھے لکھے اور شائستہ طبقے میں بولا جاتا

ہے اور صرف بفتحتین بولا جاتا ہے اگر کوئی بسکون ثانی کہے تو غلط اور قابل رد۔

خفگی صـ۱۲۸	داغ نے خفگی اور خفقان کو بفتحتین باندھا ہے۔ ان کے مقابلے میں حالی

لائق سند نہیں ہیں۔ ادب و شعر میں بسکون ثانی کی گنجائش نہیں۔ مرزا غالب نے بھی خفقانی بفتحتین باندھا ہے۔

قرآن صـ۱۳۲	معرفہ کی اقسام میں قوی تر قسم عَلَم ہے۔ یعنی اشخاص و مقامات یا خاص

اشیا کے نام۔ علم میں تصرف نہایت ناگوار اور معیوب ہے۔

ایک صاحب سے میری ملاقات ہوئی۔ بہت دولت مند، شائستہ، تعلیم یافتہ ایک بہت بڑی تجارتی فرم کے مالک ہیں۔ نام گھسیں محمد ہے۔ میں نے ان سے کہا کہ آپ کا نام غوث محمد ہونا چاہئے۔ فرمایا "نہیں! یہی نام میرے ماں باپ نے رکھا ہے۔ اور اب بدلا نہیں جاسکتا۔ رجسٹر پیدائش سے لیکر ابتک تمام سرکاری کاغذات اور دستاویزوں میں یہی درج ہے۔ پھر یہ کہ ماں باپ کا رکھا ہوا نام میں بدلنا بھی نہیں چاہتا۔ اگر کسی کا نام گھسیٹا، یا کھچیڑو ہے تو کیا کسی کو حق ہے کہ اس کو گھسیٹ یا کھچیڑ کہہ کر پکارے؟ اگر کوئی دیہاتی حفیظ کو ہیچ یا رشید کو رسید۔ یا لکھنؤ کو نکھلؤ۔ یا صاحب آباد کو سہیبا باد کہے تو کیا اس کو فصاحت کی سند سے نوازا جائیگا؟

جب بھونڈے سے بھونڈے نام میں تصرف کرنے کا کسی کو حق نہیں تو اللہ رب العزۃ کے رکھے ہوئے مقدس و مبارک نام میں تصرف کرنے کا حق کیونکر حاصل ہو گیا؟ اللہ نے اپنی مقدس کتاب کا نام قرآن بروزن فرقان رکھا ہے۔ جن لوگوں نے بضرورت شعری اس میں تصرف کیا ہے ان سے پوچھتا ہوں کہ آپ کو شعر کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ غرضکہ یہ تصرف مکروہ اور قابل رد ہے خواہ کسی بڑے سے بڑے استاد نے کیا ہو۔

فہمائش، پیدائش، زیبائش، رہائش صـ۱۳۵	فارسی میں مصدر جعلی ہے فہمیدن اس کا متعدی فہمانیدن اس مصدر متعدی سے اردو والوں نے حاصل مصدر فہمائش

خلاف قیاس بنا لیا ہے۔ پیدائش فارسی میں مستعمل ہے اسم جامد سے بنایا ہے۔ زیبائش اردو کا تصرف ہے۔ فارسی میں زیبائی ہے۔ الفاظ مذکورہ کی فصاحت قابل تسلیم ہے۔ لیکن رہائش کو ذوق سلیم قبول نہیں کرتا۔ یہیں دہلی میں گھوسی وغیرہ رہاست اور ریاست بولتے ہیں ان کو بھی فصیح تسلیم کرنا پڑے گا۔ لفظ گرمائش کے بارے میں عرض ہے کہ کیا لسانیات اور ادب و لغت کوئی انڈسٹری ہے کہ صناعوں اور کارخانہ داروں کو ایجاد و اختراع کا حق دیدیا جائے؟ پھر تو ادبا اور ماہرین لسانیات کو اس دیس سے کوچ کر جانا چاہیے۔ شعر

دہم بیچارگی ہے تنگ حیات جیتنی ہے ابھی تو جنگ حیات

مسرت، محبت، عنقا صـ۱۴۱	مسرت کو شمالی ہند والے بالضم نہیں بولتے۔ پنجاب کی نصابی کتابوں میں جہاں کہیں یہ لفظ آتا تھا اس پر قصداً اڑی یا مندی کے ساتھ

موٹا سا پیش لگایا جاتا تھا۔ اور اب تو شائستہ طبقے میں عنقا اور محبت کو بھی بالفتح ہی بولا جاتا ہے۔

مُہوس صـ۱۴۲	یہ مادہ عربی میں موجود ہے، ھَوْس بروزن غور، معنی کوٹنا،

کچلنا، روندنا بہت زیادہ کھانا۔ مُہوس باب تفعیل سے اسم فاعل ہے کیمسٹری

میں مختلف چیزیں کوٹ کر، پیس کر، گھول کر ملائی جاتی ہیں۔ اسی مناسبت سے کیمیاگر کو ہوس کہا گیا۔ یہ خالص عربی لفظ ہے۔ معرب یا مؤرد نہیں ہے۔

لفظ ہَوَس بروزن طلب بھی عربی میں موجود ہے۔ اس کے معنی ہیں کھانے کا ہوکا یعنی حرص شدید۔ اور مالیخولیا یا ٹنگ (لسان العرب) فارسی اور اردو اہل لغت نے اس کے ترجمے میں کچھ غلطیاں کی ہیں۔

دمشق صـ ۱۴۶ | یہ لفظ تمام لغات میں بھی اور معجم البلدان میں بھی بکسر اول ہے۔ میم مکسور اور مفتوح دونوں طرح مستعمل ہے۔ بوستان سعدی کا شعر ہے۔

چناں قحط سالے شد اندر دمشق — کہ یاراں فراموش کردند عشق

یہ ملک شام کا مشہور شہر ہے اور چونکہ علم ہے اس لئے ہمیں یا اور کسی کو اس میں تصرف کرنے کا کوئی حق نہیں۔

دجلہ صـ ۲۰۵ | تمام عربی و انگریزی نقشوں میں اور معجم البلدان میں بھی بالکسر ہے۔

جدہ صـ ۲۰۲ | بندرگاہ عرب جدہ بکسر اول صحیح ہے۔ مستند نقشوں میں اور منتخب اللغات وغیرہ میں اسی طرح ہے آپ کو غلط فہمی ہوئی منتخب میں بالضم کے کچھ اور معنی لکھے ہیں۔ البتہ معجم البلدان میں بالضم بھی لکھا ہے۔ ممکن ہے چھٹی صدی ہجری میں اسکا یہ تلفظ بھی ہو (یہ شہاب الدین المتوفی ۶۲۶ھ کی تصنیف ہے)

اور آجکل عربوں سے بکسر اول سننے میں آتا ہے۔ بہرحال یہ علم ہے۔ جس طرح اب وہاں کے باشندے بولتے ہیں اسی طرح صحیح و فصیح ہے۔

خسرو صـ ۱۴۶ | یہ لفظ تمام عربی و فارسی لغات میں بضم اول و فتح را ہے۔ بضم را پڑھے لکھے لوگ نہیں بولتے۔ البتہ کھسرو کہنے والے بولتے ہیں۔ ان کو سند فصاحت دیدیجیے اور غیرملکی جو اردو سیکھنے آئیں تو ان کو یہی تلفظ سکھائیے۔ سلیمان حییم نے بھی بضم اول و فتح را لکھا ہے۔ کسریٰ اسی کا معرب ہے۔ یہ دلیل ناقابل توجہ ہے کہ

کسریٰ بالکسر ہے اس لئے خسرو بھی بالکسر ہونا چاہئے۔ بہر حال یہ بھی علم کے دائرہ میں ہے۔

کمنیت ص۱۴۶ بضم اول و بکسر اول، قدرت اور فطرت کے وزن پر دونوں صحیح ہیں۔ کیا ہلکا پھلکا تلفظ ہے۔ خواہ مخواہ مشدد کرکے ثقیل بنانے کی ضرورت؟ ایک خاص طبقے کا لفظ ہے۔ اصلاح کچھ مشکل نہیں۔

فضا ص۱۵۲ فارسی میں ایک مصدر ہے فزائیدن بفتح اول۔ اس کا فعل امر فزا ہے جو کسی اسم کے ساتھ ترکیب پاکر اسم فاعل سماعی بن جاتا ہے۔ مثلاً جان فزا۔ اردو میں اس کا فتحہ اول کسرہ سے تبدیل ہوچکا ہے اور عام طور پر بکسر فا بولتے ہیں اور یہی فصیح ہے۔

عربی میں فضاء بر وزن کمال بفتح اول ہے اس کے معنی ہیں وسیع و فراخ میدان "ض" اور "ز" کا تلفظ اردو میں یکساں ہے۔ اس لئے دونوں میں زیر زبر کا فرق اچھا اور مفید ہے تاکہ سننے والا امتیاز کرسکے اور شاید اسی مصلحت سے اردو کے داناؤں نے فارسی لفظ میں تصرف کیا ہوگا۔ نادانوں نے دونوں کو یکساں سمجھا۔ بہر حال فَضاء بفتح اول ہی صحیح اور فصیح ہے۔

دن بدن، گھر بہ گھر ص۱۵۳ اسی قبیل کا ایک مرکب برسہا برس ہے۔ یہ سب قابل ترک اور غیر فصیح ہیں۔ ان کے متبادل روز بروز اور ہر ایک گھر بولنا چاہیے۔ اور اردو میں برسا برس کے معنی ہیں برس کے برس، ہر سال عوام نے سالہا سال کا ترجمہ برسہا برس کیا ہے جو نہایت بھونڈا اور واجب الترک ہے۔ اپنی سالہا سال کی محنت و عرق ریزی اور دیدہ ریزی کو عوام کی بدذوقی پر قربان نہ کیجیے۔

یگانگت، یکسانیت ص۱۵۴ یہ الفاظ کسی بڑے سے بڑے استاد نے استعمال کیے ہوں ظاہر ہے کہ یگانگی اور یکسانی کے مقابلے میں ثقیل ہیں تعجب ہے کہ بیگانگی پر ہاتھ صاف نہیں کیا اس کو بیگانگت نہیں بنایا۔

کسی اختراعی لفظ یا ترکیب کی فصاحت کا فیصلہ کرنے کے لئے صرف ذوق سلیم ہی کو حکم بنایا جاسکتا ہے قیاس کو حکم بنایا جائے تو بہت سے مکروہ الفاظ اور گھناؤنے محاورے بزم فصاحت کے مسند نشین بن جائیں گے۔

ایک روز میں ایک دکاندار سے کچھ سودا خرید رہا تھا۔ ایک شخص جو کچھ دیر پہلے اپنی فہرست دے گیا تھا آیا اور پوچھا کہو بھئی میرا سامان باندھ دیا؟ دکاندار نے اس کا پرچہ نکالا اور کہا تمھارا سب سامان تیار ہے جانچ لو۔ اس نے کہا کتنے کا ہوا؟ جلدی ٹوٹل مارو۔ میں نے دکاندار سے کہا میاں ٹوٹل مارو کہاں کی زبان ہے؟ وہ گاہک میری طرف دیکھکر مسکرایا اور کہنے لگا داصف صاحب۔ یہ ہماری کباڑیوں کی زبان ہے۔

اردو میں جھپٹا مارنا، لات مارنا۔ ٹھوکر مارنا وغیرہ محاورے ہیں اور صحیح ہیں۔ لیکن پنجاب کے اثر سے اس قیاس پر بہت سے غلط اور بھونڈے محاورے ایجاد ہوگئے جو قابل ترک ہیں مثلاً ڈینگ مارنا، گپ مارنا، دھاوا مارنا، بریک مارنا۔ نعرے مارنا ان کی صحیح صورت یہ ہے۔ ڈینگ ہانکنا، گپ ہانکنا یا گپیں لڑانا، دھاوا کرنا، بریک باندھنا یا لگانا، نعرے لگانا، دلی کے ہی ہوٹلوں میں یہ آواز بھی سنائی دیتی ہے۔ چاول دو، شروا مار کے، یہ روح پرور ذائقہ نواز محاورہ بھی لغت میں آنا چاہیے۔

تقسیم ہند کے نتیجے میں جب پناہ گزینوں کا سیلاب آیا تو پناہ گزین کا لفظ مشہور ہوا ہر شخص گزین کے لفظ کو بفتح اول بولتا تھا۔ راقم الحروف نے جب کبھی سنا فوراً ٹوکا اور غلطی سے آگاہ کیا۔

افسوس! شہر کے وہ بڑے اور بااثر لوگ نہیں رہے جو اپنی زبان اور کلچر کا جنون کی حد تک خیال رکھتے تھے۔ مولوی عنایت اللہ خان دہلوی اپنے فرزند سے مدتوں اس بات پر ناراض رہے کہ ان کی زبان سے معافی چاہتا ہوں کے بجائے معافی مانگتا ہوں نکل گیا تھا۔

کچھ عرصے کی بات ہے راقم الحروف کرشنا نگر میں سے گزر رہا تھا۔ ایک ہندو نوجوان

دوسرے ہندو نوجوان سے کہہ رہا تھا "معافی چاہتا ہوں، رات کو حاضر نہیں ہو سکا" میں نے اپنے رفیق سے کہا "دلی کی زبان ابھی کچھ پرانے وضعدار خاندانوں میں باقی ہے"

سنسنی خیز صہ ۱۵۴ | سنسنی خیز، اتھل پتھل، پوچھتا چھ، پارلیمنٹ کے ہو رہے اجلاس میں، آج شام کو پانچ بجے ایک شاندار جلسہ ہونے جا رہا ہے، وغیرہ اس قسم کے الفاظ ومحاورات اخبارات کے تراشے ہوئے ہیں۔ ان کو اخبارات کے صفحات تک محدود رہنا چاہیے۔ ادب وشعر اور عام شائستہ محفلوں سے ان کو دور رکھنا بہتر ہے۔

میں پھر کہتا ہوں کہ اگر قیاس کو حکم بنایا جائے تو ہمارا ادب فاسد ہو جائے گا۔ پھولدار تھانیدار، چرخے والان، جھنڈے والان وغیرہ ایسے مرکبات ہیں جن سے مفر نہیں۔ اگر یوں کہا جائے کہ گھر کا سودا میں نہیں لاتا، عورتیں خود ہی پھیری والان سے خریدتی رہتی ہیں۔ قیاس کا فیصلہ ہوگا کہ یہ نو ایجاد محاورہ بالکل صحیح۔

آپ نے مدتوں لائبریریوں کی خاک چھان کر، ہزاروں کتابوں کی ورق گردانی کرکے اور فاضل اساتذہ کے آگے زانوئے ادب تہ کرکے جو لسانیات کا عرفان اور ادبی ذوق پیدا کیا ہے کیا وہ اس کی اجازت دیگا؟

املا صہ ۱۸۰ | املا کو میں ہمیشہ مذکر ہی بولتا ہوں۔ مگر افسوس! ہمارے بچوں کو پرائمری میں املا لکھوائی جاتی ہے۔ اس کی تانیث طبیعت پر ایسی ہی گراں گزرتی ہے جیسی ایجاد کی تذکیر۔ بہرحال سنتا ہوں تو ٹوکتا ہوں۔

اسفندیار صہ ۱۹۶ | اسفندیار، اصفہان، دونوں علم ہیں یہ انھیں الفاظ میں سے ہیں جنکی ابتدا بحرف ساکن ہوتی ہے۔ الف مکسور اسی وجہ سے بڑھایا گیا ہے۔ اس کی تفصیل لفظ برہنہ کے تحت لکھی ہے۔ ان لفظوں کو عام لوگ نہیں جانتے۔ صرف ایک مخصوص تعلیم یافتہ طبقہ جو فارسی ادب سے مناسبت رکھتا ہے۔ وہ جانتا ہے اور وہ لوگ بالکسر ہی بولتے ہیں۔ اگر کسی مکتب کے استاد نے بالفتح پڑھا دیا تو قابل استناد نہیں

میں نے ایک مدرس صاحب کو گلستان سعدیؒ پڑھاتے ہوئے دیکھا۔ وہ شاگرد کو ہماں اور ہما بالضمہ اول پڑھا رہے تھے۔ میں نے کہا کہ ہماں "ہم آں" کا مرکب اور ہما "من را" کا مرکب مخفف ہے۔ بالضم دونوں میں سے کوئی بھی نہیں۔ فرمایا ہم نے اپنے استاد سے اسی طرح پڑھا ہے۔ اسفندیار اور اصفہان بالکسر ہی صحیح ہیں اور اسی طرح بولے جاتے ہیں۔

برہنہ ص ۱۹۸ | اہل دہلی بفتح اول بولتے ہیں۔ قدیم فارسی میں بفتح اول ہی ہے۔ اور سلیمان حییم نے جدید تلفظ ب ر ہ ن ہ بروزن کتابی لکھا ہے۔ لفظ برہمن پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ یہ سنسکرت کا لفظ ہے۔ سنسکرت اور انگریزی میں ایسے بہت سے الفاظ ہیں جن کی ابتدا حرف ساکن سے ہوتی ہے۔ جیسے اسکول، اسٹیشن پرائیویٹ برہمن، پریم، پران، پیار، پیاس، پریس، وغیرہ۔ عربوں نے کہا ابتدا بالسکون محال ہے۔ یہی حال اہل فارس اور اہل ہند کا ہے۔ سنسکرت کا دور ختم ہوا۔ ایرین نسل کا لب ولہجہ ہندوستان کی آب و ہوا کے اثر سے بدل گیا۔ اور ایسے الفاظ کا تلفظ دشوار ہو گیا۔ دہلی اور یوپی والوں نے اسکول اور اسٹیشن کے سین کو ساکن رکھنے کے لئے الف بڑھایا اور باقی الفاظ میں حرف اول کو متحرک کر دیا۔ اس میں مختلف لہجے ہیں۔ کہیں زبر دیا گیا، کہیں زیر دیا گیا کہیں پیش دیا گیا۔ پنجاب والوں نے اسکول اور اسٹیشن کے سین کو بھی متحرک کر دیا۔

پریشان ص ۲۰۰ | بہار عجم میں بکسر تین لکھا ہے وہ تو غلط ہے اس کے علاوہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ فارسی کے کونسے لغت میں بالکسر ہے۔ یہ لفظ مرکب ہے۔ پری۔ سان پری بدل سے پری اور سان کے معنی مثل و مانند۔ مطلب ہوا پری جیسا غائب و غیر حاضر۔ مراد حواس باختہ۔ پھر ایران کے عربی دانوں نے سین کو شین سے بدل دیا شان عربی لفظ ہے بمعنی حال و کیفیت۔ معنی وہی رہے۔

بنجرہ صفحہ ۲۰۱ | جیم موقوف ہے اور موقوف تقطیع میں متحرک ہو جاتا ہے۔ یہ لفظ فارسی میں بفتح اول ہے۔ دلی والے بکسر اول بولتے ہیں۔

تلمیذ صفحہ ۲۰۲ | یہ لفظ اونچے تعلیم یافتہ طبقے میں ہے اور بالکسر ہی بولا جاتا ہے۔ اگر کوئی اس کو باب تفعیل کا مصدر تصور کرکے بالفتح بولے تو نا قابل اعتبار اور قابل تنبیہ ہے۔ امداد علی بحر کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے (دیکھو زبان اور قواعد صفحہ ۱۲۶)

جرح - جبارت صفحہ ۲۰۳ | ان لفظوں کو بکسر اول کوئی نہیں بولتا۔ اور اگر کوئی بولے تو اس کو آگاہ کیا جائے۔ اسی طرح جم اور حلقوم مخصوص طبقے کے الفاظ ہیں۔ اصلاح کچھ مشکل نہیں۔

خانقاہ صفحہ ۲۰۵ | خان گاہ کا معرب ہے۔ نون موقوف کے ساتھ صحیح ہے۔ اور بیگمات دہلی تو اکثر اصل لفظ خان گاہ ہی بولتی ہیں۔

خدمات صفحہ ۲۰۶ | خدمت کی جمع ہے۔ خدمت بکسر اول بروزن نظرت اور بفتح اول بروزن حضرت دونوں طرح ہے۔ یعنی اپنے آپ کو چھوٹا سمجھتے ہوئے کسی بڑے کا کام کرنا بکسر اول و فتح دوم نہیں ہے۔ صاحب نور اللغات نے غالباً غیاث اللغات سے دیکھکر لکھا ہوگا۔ وہ غلط ہے۔ مہمل یا مؤلد ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ واحد اور جمع دونوں خالص عربی لفظ ہیں۔

خدیجہ صفحہ ۲۰۶ | ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا۔ یہ علم ہے اور بروزن عقیدہ صحیح ہے۔ جو لوگ اپنی لڑکیوں کا یہ نام رکھتے ہیں وہ کوئی نیا نہیں ہوتا۔ تبرکاً و تیمناً ام المؤمنین کے نام پر نام رکھتے ہیں۔ جیسے پیغمبروں کے نام پر نام رکھے جاتے ہیں۔ نام رکھنے سے پہلے اس کا صحیح تلفظ معلوم کرنا اور بتانا چاہیے۔ بعض ناواقف لوگ حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مرضعہ ثویبہ (بروزن زبیدہ) کو ثوبیہ (بروزن فوزیہ) لکھتے اور پڑھتے ہیں۔ یعنی وزن بھی بدل دیتے ہیں اور ی ب میں تقدیم و تاخیر بھی کر دیتے ہیں۔ اس قسم کے تصرفات قابل تنبیہ ہیں۔

(باقی آئندہ)

(طارق دہلوی

طب قدیم میں دوسرے علوم و فنون کی آمیزش، مرتبہ حکیم علی کوثر چاندپوری
تقطیع خورد ۲۰×۳۰/۱۶ صفحات ۶۴ - کتابت طباعت خاصی قیمت دو روپے
پتہ :- ہمدرد طبیہ کالج گلی قاسم جان دہلی ۶ ۔

آج جملہ علوم و فنون بلکہ ہر انسانی کوشش کے متعلق عام رجحان یہ ہے کہ اس کو آسان اور تیز تر بنایا جائے، یہ ایک فطری رفتار ہے اس کو کوئی طاقت روک نہیں سکتی اس کے رقیب گو کچھ دیر کے لئے اس کی رفتار مدھم کرنے میں کامیاب ہو جائیں مگر اسکی پیش قدمی کو روک دینا ممکن نہیں ۔

علوم و فنون کے تجزیے اور تقسیم سے پہلے کئی علوم ایک دوسرے میں گھلے ملے تھے زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ ان میں چھٹائی ہوتی گئی اور ہر فن دوسرے فن سے الگ اپنی دنیا بساتا گیا اور اس طرح اہل فن کو کم وقت میں کسی ایک فن پر عبور حاصل کرنا آسان ہوتا گیا ۔

علوم و فنون کے اس طویل سفر میں ہمیشہ ہر دور میں ہر فن کے متعلقین میں دو فریق رہے ہیں . ایک زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ علم و فن کے لئے نئے نئے میدان تلاش کرنے اور ہر موقع کے لئے اسی علم سے نئی نئی رہنمائی حاصل کرنے کا علمبردار اور دوسرا اس علم کے حلیٰ حالیہ باقی رکھنے کا حامی اور اس کے حریم قدس کا پہریدار ۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر دور میں کسی ایک فریق کے تمام نمائندے بالکل حق پر تھے اور کامیاب تھے مگر یہ حقیقت ہے کہ بحیثیت مجموعی کامیاب وہی ہوئے جو فطری رفتار سے ہم آہنگ تھے اور اپنے علم و فن کا دسترخوان ہر آنے والے کے لئے پھیلائے ہوئے تھے ___

طب یونانی بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہ تھی اس کے اندر جو مختلف علوم وفنون شامل تھے۔ ان کی افادیت تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ ان کو جزو طب نہ ماننے اور اس کے مصطلحات کو آسان اور اس کے طریق کار میں توسیع و تجدید کرنے والوں نے جب اپنی کوشش تیز کی تو ہمیشہ کی طرح ایک گروہ انکا مخالف ہوگیا۔

حکیم علی کوثر صاحب چاندپوری جو علمی و ادبی حلقوں میں ایک عرصہ دراز سے جانے پہچانے ہیں اور جن کے قلم کی عمر دور حاضر کے بہت سے اہل قلم کی کل عمر سے زیادہ ہے طب کے اسی اصلاح پسند اور ترقی پسند طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ایک زمانے سے مسلسل اسی کوشش میں مصروف ہیں کہ طب یونانی کو آسان سے آسان تر بنایا جائے۔ اور قدیم زمانے سے جو اس میں دیگر علوم کی آمیزش چلی آرہی ہے اس کو خواہ سیکھا جائے مگر جزو طب اور لازمہ فن نہ قرار دیا جائے۔

اس مختصر سی کتاب میں انھوں نے اسی چیز کو مدلل طریقے پہ ثابت کیا ہے علم و ادب دانشاپردازی کے ساتھ ساتھ وسیع و عمیق تحقیقی نظر اور فنی مہارت کوثر صاحب کا امتیاز ہے۔

ترقی پسندوں کے مخالف گروپ کو بڑا اندیشہ اس بات کا ہوتا ہے کہ یہ لوگ ترقی پسندی کی رو میں بہہ کر کہیں اپنے فن کے بنیادی اصول وکلیات کو بھی نہ چھوڑ بیٹھیں۔ لیکن جب ترقی پسندی کی نمائندگی ذمہ دار اہل قلم، کہنہ مشق اہل فن اور زمانے کے نشیب و فراز دیکھے ہوئے دیدہ ور کر رہے ہوں تو ان سے اس بے احتیاطی کا اندیشہ ہرگز نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ دنیائے طب کے لئے خوشی کا مقام ہے کہ ترقی و استحکام کا خیال بروقت آگیا اور اس کے لئے مناسب کوشش شروع ہوگئی ورنہ اور دیر ہوتی تو یہ نسل بھی رخصت ہوگئی ہوتی اور جو فطری عمل بہرحال ہونا ہی تھا۔ وہ ناتجربہ کار اور ناہل ہاتھوں سے انجام پاتا۔

آج حکیم عبدالحمید صاحب واقف متولی ہمدرد کی ایسی ہمہ گیر و باوقار شخصیت، حکیم علی کوثر چاندپوری جیسے متعدد ذمہ دار اہل فن اور ہمدرد دواخانے کے ذرائع و وسائل اس کام میں پوری طرح مصروف ہیں۔ یہ کوششیں یقیناً کامیاب ہیں اور مزید ہوتی رہیں گی۔

کتاب مختصر ہونے کے باوجود اپنے موضوع پر کامیاب اور مفید ہے۔ (ط)

تاریخ الحرمین الشریفین یعنی تاریخ مکہ و مدینہ۔ مترجم مفتی کفیل الرحمان نشاط عثمانی کتابت و طباعت بہتر، تقطیع خورد $\frac{۲۰ \times ۳۰}{۱۶}$ صفحات ۱۵۹ قیمت پانچ روپے۔

پتہ: ادارہ درس قرآن دیوبند یوپی

حج و مقامات حج کے موضوع پر بے شمار کتابیں چھپ چکی ہیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے، اسی سلسلے کی ایک کڑی حرمین شریفین کی تاریخ بھی ہے، اس موضوع پر عربی میں تو بہت کچھ موجود ہے قدیم بھی اور جدید بھی البتہ اردو میں اس پہلو پر کم توجہ دی گئی ہے۔ اس موضوع پر عرب مصنف استاذ عباس کرارہ کی کتاب "تاریخ الحرمین الشریفین" کا یہ ملخص اردو ترجمہ ہے۔ ترجمہ کی زبان سلیس و رواں ہے، جا بجا قوسین میں چند جملوں کا اضافہ کر کے مضمون کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ قوسین کے اضافے بہت سی جگہوں پر فاضل مترجم کی وسعت مطالعہ اور تاریخی معلومات کا بھی پتہ دیتے ہیں مثال کے طور پر اصل کتاب میں ایک جگہ یہ تھا کہ "سب سے پہلے مسجد میں خوشبو کا اہتمام کرنے والے حضرت عثمان ہیں" مترجم نے قوسین میں "باقاعدہ انتظام کرنے والے" (ص ۱۲) کا اضافہ کر کے تاریخ کے دیگر بیانات کی رعایت ملحوظ رکھی ہے، اسی طرح جہاں لفظ کی مراد کے سمجھنے میں شبہ ہوا وہاں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے مثلاً ص ۲۳ پر "یعمر" کے ترجمہ میں تعمیر کرنے اور عمرہ کرنے دونوں کی گنجائش تھی وہاں ایک ترجمہ کرنے کے بعد دوسرا ترجمہ قوسین میں دے دیا، اس لفظ کی حقیقی مراد جو بھی کچھ ہو مگر اس سے مترجم کا احساس ذمہ داری

ظاہر ہوتا ہے۔

صفحہ ۲ پر ایک جگہ "صاحب العزام" لکھا ہے یہ بظاہر کتابت کی غلطی ہے یہ "صاحب مثیر الغرام" ہونا چاہئے۔ "مثیر الغرام الساکن الی بلاد اللہ الحرام" امام ابن الجوزی کی ایک کتاب کا نام ہے جو اسی موضوع پر لکھی گئی ہے۔ کتاب کی قیمت کم ہوتی تو اچھا تھا بہرحال کتاب مفید اور معلومات افزا ہے۔ امید ہے کہ عازمین حج اس سے مستفید ہونگے۔

(ط)

تیسیر القرآن حصہ اول مرتبہ سید حامد علی صاحب تقطیع خورد ۲۰×۳۰/۱۶ صفحات ۹۶ کتابت طباعت ٹائٹل سب معیاری قیمت =/۳

پتہ: ادارہ شہادت حق ۱۰۸ جامع مسجد دہلی۔ ۱۱۰۰۰۶

ادھر کچھ عرصہ سے عرب ممالک کی اقتصادی وسیاسی اہمیت کے ساتھ ساتھ عربی زبان کی اہمیت بھی قدرتی طور پر بڑھی ہے اسی کا نتیجہ ہے کہ تھوڑے سے عرصے میں عربی زبان سکھانے والی بہت ساری کتابیں منظر عام پر آگئی ہیں۔

پیش نظر کتاب بھی اس راہ کی ایک اچھی کوشش ہے فاضل مرتب نے مبتدیوں کی رعایت سے اس بات کی کوشش کی ہے کہ گرامر (عربی صرف ونحو) کے بغیر ایک عام اردو پڑھا لکھا آدمی عربی کی شدبد حاصل کرلے، خاص طور پر اس کتاب میں ان لغات اور ان الفاظ پر توجہ دی گئی ہے جو قرآن مجید میں استعمال ہوتے ہیں۔

کتاب کی خصوصیات خود اس کے پیش لفظ کے مطابق یہ ہیں:-

"(۱) قرآن مجید کے جو الفاظ اردو زبان میں رائج ہیں ابتدائی اسباق میں زیادہ تر انھی کو استعمال کیا گیا ہے۔ تاکہ پڑھنے والا عربی سے مانوس ہوجائے۔

(۲) کتاب کے تقریباً سارے عربی الفاظ، جملے اور ٹکڑے قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔ ہر سبق سے آپ کے علم قرآن میں بہت کچھ اضافہ ہوگا۔ (۳) اسباق کے بعد ہلکے پھلکے انداز میں مختصر سی گرامر بھی بتادی گئی ہے۔ (۴) زبان اور گرامر کی مشق کے لئے اردو سے عربی میں

باقی ص۱۷۱ پر)

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتب

سعید احمد اکبر آبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ فہم قرآن۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج و زوال۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرست الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ سرمایہ۔ تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل)
تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم"۔ بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔
اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

برہان

شمارہ ۳	شوال ۱۳۹۶ھ مطابق ستمبر ۱۹۷۸ء	جلد ۸۱

فہرست مضامین

۱- نظرات — سعید احمد اکبرآبادی — ۱۳۰

مقالات

۲- اسلام کا نظریہ اقتدار اعلیٰ — ڈاکٹر ماجد علی خاں صاحب لکچرر اسلامیات جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی-25 — ۱۳۴

۳- تاریخ ہندوستان اور اس کا مصنف — جناب پروفیسر محمد اسلم صاحب صدر شعبہ تاریخ پنجاب یونیورسٹی۔ لاہور — ۱۴۸

۴- بھٹکل کے نوائط کی زبان — جناب ڈاکٹر حامد اللہ ندوی۔ بمبئی — ۱۶۴

۵- زبان اور قواعد ایک تنقیدی جائزہ — مولوی حفیظ الرحمان واصف دہلی — ۱۷۵

۶- تبصرے — س ع — ۱۸۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

آج کل پاکستان میں ایک اصطلاح "نظامِ مصطفیٰ" کی بڑی عام ہے۔ جو جماعتیں پاکستان میں اسلامی نظامِ حکومت قائم کرنے کے درپے ہیں بلااختلاف مسلک و مذہب فقہی سب اس اصطلاح کو استعمال کر رہی ہیں، ہم نے متعدد اربابِ علم سے دریافت کیا "نظامِ مصطفیٰ" سے مراد کیاہے اور اس کے معنی کیا ہیں؟ جواب تھا: اسلام، ہم نے کہا تو پھر آپ اسلام ہی کیوں نہیں کہتے؟ اس جدت پسندی کی کیا ضرورت ہے؟ کیا قرآن و حدیث میں، تاریخ میں علم الکلام اور فقہ میں کبھی کسی نے اسلام کے لئے یہ اصطلاح استعمال کی ہے؟ ہمارے اس سوال کا جواب کوئی نہیں دے سکا، زخندہ زیرِ لب کے ساتھ سر جھکا کے سب خاموش ہو گئے، ایک زمانہ تھا جب انگریز اسلام کے لئے "محمڈنزم" کا لفظ استعمال کرتے تھے، مسلمانوں نے اس پر سخت اعتراض کیا کہ اسلام کے لفظ میں جو عالمگیری ہے وہ مجروح ہوتی ہے، اسلام دنیا کے تمام پیغمبروں کے لائے ہوئے دین کی ایک نہایت مکمل اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ اگر آج یہ سب پیغمبر دنیا میں موجود ہوتے تو ان کا دین وہی ہوتا جسے اسلام کہتے ہیں۔ البتہ یہ دین جس شریعت میں متشکل ہے وہ بیشک محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی، بتائی اور سکھائی ہوئی ہے اس بنا پر یہ شریعت شریعت محمدیہ ہے اور اس نام سے اس کو بے تکلف بولا جا سکتا ہے۔ پس معروف و معتبر "اسلام" اور "شریعت محمدیہ" یہی دو اصطلاحیں ہیں اور اپنے مفہوم و مراد پر دلالت کرنے کے لئے نہایت وافی اور کافی ہیں قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جس نظامِ زندگی پر اپنی مہر تصدیق

و رضامندی ثبت کی ہے اوس کو "ورضیت لکم الاسلام دینا" فرما کر اسلام کا نام دیا گیا ہے، اور جو اوس کے ماننے اور پیروی کرنے والے ہیں اون کو مسلمان کہا گیا ہے: "وھو سماکم المسلمین" پھر معلوم نہیں نظام مصطفیٰ" جیسی نئی اصطلاح کی ایجاد کا داعیہ کیا ہوا؟

شروع شروع میں جب جماعت اسلامی قائم ہوئی تھی تو اس نے بھی نظام حکومت کے لئے "حکومت الہیہ" کی اصطلاح ایجاد کی تھی۔ اور ہم نے اسی زمانہ میں اس کے خلاف لکھا تھا۔ اوس کی بنیاد دو چیزیں تھیں ایک یہ کہ اس میں عیسائیوں کی نقل کی بو آتی ہے۔ اور دوسری یہ کہ خدا کی حکومت کو کس نے چھینا ہے جو آپ اوس کو بحال کرنا چاہتے ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ یہ بات خود جماعت اسلامی کے ذمہ دار اصحاب کی سمجھ میں آگئی اور انھوں نے اسے ترک کر دیا، اب یہ ایک اور نئی اصطلاح کا چلن شروع ہوا ہے جس میں کچھ اور نہ بھی ہو کم از کم "بدعت" کی بو ضرور آتی ہے اور یہ احساس کمتری کی دلیل ہے، جن افراد و اشخاص یا جماعتوں کو اپنی ثقافت، روایات اور اپنے طریق معیشت و معاشرت پر پورا اعتماد ہوتا ہے۔ ان کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ زمانہ کی آب و ہوا اور وقت کی نئی فضا سے مرعوب ہو کر اپنے مذہب کے لئے بھی کسی نئی اصطلاح کا سہارا ڈھونڈھیں۔

پاکستان میں قومی متحدہ محاذ کی نوعیت وہی ہے جو ہندوستان میں جنتا پارٹی کی ہے جنتا پارٹی کا سوا برس کا تجربہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ اس قسم کی مختلف الفکر اور مختلف المزاج پارٹیوں کا سنگھٹن کسی منفی مقصد کے لئے تو مفید ہو سکتا ہے

مثبت مقاصد کے لئے ہرگز مفید نہیں ہوتا۔ چنانچہ جنتا پارٹی کا مقصد اندرا گاندھی کو الگ کرنا تھا وہ اوس میں نہایت شاندار طریقہ پر کامیاب ہو گئی۔ اسی طرح پاکستان میں قومی متحدہ محاذ کا نشانہ مسٹر بھٹو تھے۔ محاذ کو اس میں وہ عدیم المثال کامیابی ہوئی ہے۔ کہ حریف کی زندگی کے لالے پڑ گئے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اب اس کے بعد جب مثبت مقاصد کی تحصیل و تکمیل کی منزل آئیگی تو اوس وقت متحدہ محاذ کی نوعیت کیا رہے گی؟ ہمیں کامل یقین ہے کہ یہ اتحاد قائم نہیں رہ سکتا اور فلسفۂ نفسیات اقوام و ملل کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ ایسے قائم نہیں رہنا چاہئے جب تعمیر اور تشکیل مقاصد کا وقت آئے گا ہر پارٹی کی کوشش ہو گی کہ وہ اپنے خاص افکار و نظریات کے مطابق تعمیر ملک و قوم کرے۔ اس صورت میں کشمکش ہوگی اور اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو جائے گا، اب سے ایک برس پہلے جب پاکستان میں ملٹری گورنمنٹ قائم ہوئی تھی ہم نے اس اندیشہ کا اظہار کیا تھا، لیکن اب جو واقعات وہاں پیش آرہے ہیں۔ اون سے اس اندیشہ کی تائید ہو رہی ہے۔

ہندوستان میں تیس برس تک جماعت یعنی کانگرس برسراقتدار رہی، لیکن افسوس ہے کہ اس پوری مدت میں پاکستان میں اب تک کوئی ایسی جماعت یا پارٹی پیدا نہیں ہو سکی جس کی دینداری اسلام پسندی امانت و دیانت اور بے غرض جذبہ خدمت ملک و قوم پر پاکستان کی عظیم اکثریت کو اعتماد کلی ہوتا اور وہ پارٹی اس پوزیشن میں ہوتی کہ تنہا الیکشن میں کامیاب ہو کر اپنی گورنمنٹ بناتی یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ پاکستان ایسے مخلص و بے غرض خادمان ملک و قوم سے خالی ہے۔ البتہ اس بات کا جتنا افسوس

کیا جائے کم ہے کہ پاکستان کے عوام میں اب تک وہ نظر پیدا نہیں ہوئی جس سے وہ کھرے، کھوٹے اور سونے اور پیتل میں امتیاز پیدا کر سکیں۔

اشتہار

خریداران اور ممبران حضرات کو یہ معتبر اطلاع دی جا رہی ہے کہ ماہ جنوری ۱۹۷۵ء سے حلقۂ معاونین عام کا شعبہ ختم کر دیا گیا تھا۔ کچھ پرانے ممبران اور خصوصی تعلقات ہونے کی بنا پر اب تک یہ سلسلہ تھوڑے اضافہ کے ساتھ برابر چلتا رہا۔

پہلے اس قدر دقتیں اور مشکلات نہیں تھیں۔ حالات کی پیچیدگیاں اور کاغذ کی بے پناہ مہنگائی یعنی اقتصادی بحرانی کیفیت کے پیش نظر مراعات کا یہ سلسلہ بالکل ختم کر دیا گیا ہے۔ اس لئے کارکنان ادارہ معذرت پیش کرتے ہیں۔ کم سے کم پچاس روپئے کا حلقہ رکھا ہے اس سلسلہ میں استدعا ہے کہ آپ معاونین عام والے حضرات پچاس روپئے والے شعبۂ معاونین کے ممبر بن جائیں اور مزید اپنے حلقۂ احباب میں اس کی سعی فرمائیں۔

عمید الرحمن عثمانی

جنرل منیجر ندوۃ المصنفین و رسالہ برہان دہلی

اردو بازار جامع مسجد

دہلی ۔ ۶

اسلام کا نظریہ اقتدار اعلیٰ

ڈاکٹر ماجد علی خاں لکچرر اسلامیات جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

اسلامی حکومت اپنی سیاسی اور قانونی حیثیت میں فی نفسہ تمام عکومتوں کے مقابلہ میں ایک جداگانہ اور خاص وجود رکھتی ہے۔ وہ اپنی بالادست حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ (sovereignty) کے اعتبار سے نہ صرف عصر حاضر بلکہ عصر قدیم کے بھی تمام انسانی نظریات سے علیحدہ اپنا ایک منفرد نظریہ رکھتی ہے۔ اس سلسلہ میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت سے پہلے ہم مغربی نظریات کا ایک سرسری جائزہ لینا ضروری سمجھتے ہیں۔

مغرب میں اقتدار اعلیٰ کا تصور تاریخی پس منظر میں | زمانۂ قدیم میں اقتدار مطلق اور فرماں روائی کسی ایک شخص واحد کو دے دیا جاتا تھا جس کو بادشاہ یا حکمراں اعلیٰ کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا وہ اپنے اختیارات کے اعتبار سے عوام سے برتر سمجھا جاتا اور بزور قوت رعایا پر اپنے احکامات مسلط کرتا۔ شاہی احکامات پر عدالتوں میں دعویٰ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ البتہ قدیم زمانے میں رومیوں نے شہریوں کو یہ حق دیا تھا کہ وہ حکومت کے خلاف عدالت میں انصاف طلب کر سکتے تھے۔ لیکن ان کی حدود متعین تھیں عیسائی مذہب کی ترویج واشاعت سے قبل روم میں یونانی فلسفۂ سیاست کا اثر ہوا اور مذہب وسیاسی عقیدے پہلو بہ پہلو چلنے لگے لیکن اس کے باوجود اقتدار اعلیٰ اور فرماں روائی کلی بادشاہ کے ہاتھ میں ہی رہی۔

عیسائی مذہب کی ترویج واشاعت سے رومی سیاست بہت متاثر

ہوئی۔ عیسائیت نے مذہب اور سیاست کے اتحاد اور ہم آہنگی کو توڑ دیا جسکے ٹوٹنے
سے سیاست کی صورت بالکل ہی بدل گئی۔ "دین اور دنیا کے فرائض"، "قیصر اور
خدا کے حقوق" الگ الگ ہو گئے اور جیسے ریاست امن اور آسودگی کے بدلے
میں اطاعت اور فرمان برداری کی دعویدار تھی ویسے ہی کلیسا روحانی فلاح
کا ذمہ دار بن کر اپنا حق طلب کرنے لگا۔ قیصر اور خدا کا حق پورا پورا ادا کرنے میں
افراد کو دشواریاں پیش آئیں۔ چونکہ عیسائی مذہب کا رجحان رہبانیت کی طرف
تھا، دین و دنیا ان کے یہاں تقسیم تھی۔ اس کی وجہ سے نہ صرف ان کے یہاں دنیاوی
نعمتوں کی قدر گھٹ گئی بلکہ دنیاوی فرائض کی بھی۔ دراصل عیسائی مذہب میں
سیاسی معاشرے کو حیثیت ہی نہیں دی گئی تھی۔ رفتہ رفتہ "کلیسا" اور
"ریاست" دو جدا اور خود مختار ادارے سمجھے جانے لگے۔ گیارہویں صدی
تک کلیسا کے ذمہ دار اس کی تعلیم دیتے رہے کہ خدا کے حقوق کے باوجود قیصر کے حقوق کو نظر انداز نہ کرنا
چاہئے اور جس طرح خدا کے حکم کو پورا کیا جاتا ہے ویسے ہی قیصر کی اطاعت بھی لازمی
ہے۔ لیکن "کلیسا" اور "ریاست" کو انہوں نے ایک دوسرے سے الگ رکھا۔
البتہ اس درمیان میں کچھ عیسائی عالموں نے عیسائی مذہب کی فضیلت ظاہر
کرنے کے لئے سیاسی اصولوں کو مذہبی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی۔
چنانچہ پانچویں صدی عیسوی میں لکھی گئی سینٹ اگسٹن (ST. AUGUSTINE)
کی "ملک الہی" (De Civitate Dei) وہ پہلی تصنیف ہے جس میں سیاسیات
کے اندر عیسائی فلسفۂ حیات کی ترجمانی کی گئی ہے۔ بعد میں آنے والے عیسائی
فلسفیوں نے اسی سے اپنے اپنے سیاسی نظریات اخذ کئے ہیں۔ اس تصنیف سے
سینٹ اگسٹن کا مقصد "کلیسا" کی برتری ظاہر کرنا تھا اور لفظ "کلیسا" کو انہوں نے
"ملک الہی" یا "فردوسی ریاست" کا نام دیکر استعمال کیا۔ ان کے اسی فلسفہ

کے تحت بعد میں آنے والے عیسائی رہنماؤں (پاپاؤں) نے دہری حکومت کا نظریہ پیش کیا اور کلیسا کی دنیاوی ریاستوں پر فضیلت کا دعوی کیا۔ دراصل عیسائی مذہب ایک ایسے جامع نظام حیات کو پیش کرنے سے قاصر تھا جو انسان کے تمام شعبۂ ہائے حیات پر حاوی ہو اور جو انسان کی سیاسی امور میں بھی رہنمائی کر سکے۔ اس کی وجہ سے دہری حکومت کا نظریہ فروغ پایا لیکن یہ نظریہ زیادہ دیرپا ثابت نہیں ہوا۔

دہری حکومت کا نظریہ نویں صدی عیسوی تک رائج رہا۔ نویں اور دسویں صدی میں مقدس رومی شہنشاہ پاپاؤں کی سرپرستی اور کلیسا کی نگرانی کرتے رہے کیونکہ ان دنوں دونوں کی حالت نازک تھی۔ گیارہویں صدی سے "کلیسا" اور شہنشاہوں میں نزاع شروع ہوا جس میں شروع میں تو کلیسا کے حامیوں کا پلہ بھاری رہا اور اصولاً و عملاً دونوں طرح بحیثیت مجموعی پاپاؤں کی جیت رہی لیکن جب تیرہویں صدی کے آخر میں فرانس کی ریاست کا اقتدار بڑھا اور اس کے ساتھ ہی فرانسیسیوں میں قومیت کا جذبہ بھی کسی قدر بیدار ہوا تو پاپاؤں کا پلہ ہلکا ہو گیا کیونکہ ان میں قوموں سے مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں تھی۔ "کلیسا" اور "ریاست" کی کشمکش دن بدن بڑھتی رہی پاپا اور شہنشاہ کے جھگڑوں نے یورپ کی سیاسی فضا میں طوفان برپا کر دیا۔ انہی جھگڑوں سے متاثر ہو کر شاعر دانتے (DANTE ALIGHIERI, 1265-1321) نے اپنی تصنیف "بادشاہی" لکھی جس میں اس نے تجویز کیا کہ پاپا اپنے تمام سیاسی حوصلوں کو بھول جائے اور کلیسا اپنی تمام املاک سے دست بردار ہو کر نصیحت اور روحانی رہنمائی کو اپنا واحد مقصد اور شغل قرار دے۔ اسی دور میں جون پیرس (John of Paris) اور دوبوآ (Pierre Dubois 1255-1322) نے بھی "ریاست" (شہنشاہ) کی حمایت میں آواز بلند کی۔ یہ دونوں بھی پاپاؤں کی

شہنشاہی کے مقابلہ میں خود مختار قوموں کے علمبردار تھے۔ مارسی لیو (Marsiglio 1270-1340ء) نے "ریاست" اور سیاسی زندگی کا ایک نیا تخیل پیش کیا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے خود مختار قومی ریاست کا خواب دیکھا۔ اس نے "ریاست" کو اصل قرار دے کر "کلیسا" کو اس کے ماتحت کرنے کی تجویز پیش کی اور کہا کہ باقی انتظامی معاملات کی طرح کلیسا کے نظام کو بھی ریاست کے سپرد کر دیا جائیے۔ کلیسا کو ان لوگوں کو سزا دینے کا بھی اختیار نہیں ہے جو اس سے عقیدے میں اختلاف رکھتے ہوں کیونکہ اس کے نزدیک عقیدہ قانون نہیں ہوتا اور اسے جبراً تسلیم کرانا مذہب کی رو سے ہرگز جائز نہیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ "ریاست" پر "کلیسا" کے اثرات کم ہوتے گئے اور مغربی ممالک میں "کلیسا" سے آزاد ہو کر وہ سیاسی نظریات ابھرے جنھوں نے بالآخر ریاست کی فرماں روائی (Sovereignty of state) کا نظریہ پیش کیا۔

جدید سیاسی افکار کی تاریخ میں روسو (Rousseau 1712ء) وہ پہلا مفکر ہے جو "جمہوریت کا سچا معتقد" سمجھا جاتا ہے۔ نہ صرف وہ عوام کی بالادستی اور حکومت کا قائل ہے بلکہ قانون وضع کرنے کو وہ فرماں روائی کا سب سے اہم فرض قرار دیتا ہے اور اس حق کو وہ شہریوں کے سپرد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قانون احکام نہیں بلکہ "اتحاد کے ضابطے" ہیں جنہیں وہی لوگ وضع کر سکتے ہیں" جو اس اتحاد میں اراکین کی حیثیت سے شریک ہوں" روسو ایسے نظام کو معاہدۂ اجتماعی کی خلاف ورزی سمجھتا ہے جس میں قوم کی فرماں روائی بلاواسطہ نہ ہو۔ "معاہدۂ اجتماعی" اور قوم کی بلاواسطہ فرماں روائی کے نظریہ میں روسو اتنا آگے بڑھ جاتا ہے کہ نمائندوں کے ذریعہ سے آزادی کی حفاظت کرنے کا بھی قائل نہیں رہتا۔ نمائندگی کے رواج کو وہ جاگیری نظام کا ایک ترکہ خیال کرتا ہے۔ کسی نہ کسی شکل میں روسو کے نظریات کا اثر بیشتر مغربی فلسفیوں پر ہوا۔ ان میں سے فشتے (Fichte) ہیگل (Hegel) ——

گرین (Green)، بریڈلے (Bradley) اور بوزین کوئٹ (Bosanquet)
اس کے نظریات کے خاص طور پر پیرو ہوئے۔ روسو کی تصانیف کے بعد مغرب (یورپ
وامریکہ) کی سیاسی زندگی میں دو انقلاب برپا ہوئے۔ ایک، تو امریکہ کی نوآبادیوں کا
انگلستان سے علیحدہ ہوکر اپنی متحدہ ریاست، کی فرمانروائی کا نظریہ ابھر کر پوری طرح
سامنے آگیا۔ اور دوسرا فرانس کا انقلاب۔ مغرب لادینیت کے ایک سیلاب عظیم
کے اندر بہ گیا اور جدید مغرب میں ریاست ایک فرمانروا ریاست ——
(Sovereign State) تسلیم کرلی گئی۔

جدید فلسفۂ سیاست میں جہاں تک لفظ سوویرنٹی (Sovereignty)
کے مروج ہونے کا تعلق ہے اس کو موجودہ دور میں سب سے پہلے ایک فرانسیسی مصنف
بوڈن (Bodin) نے ۱۵۷۶ء میں اپنی ایک کتاب ریپبلک (Republic)
میں استعمال کیا تھا۔ قدیم یونان اور روم میں بھی اس لفظ کا مختلف انداز میں استعمال
ہوچکا ہے۔ ارسطو کے یہاں یہ لفظ ریاست کا "اقتدار اعلیٰ" (SUPREME
POWER) اور رومی قانون میں "کامل اقتدار اعلیٰ" (Fulness
of Power) کے ناموں سے استعمال کیا گیا ہے۔ دراصل سوویرنٹی
(Sovereignty) لاطینی زبان کے لفظ سپرائینس (Superanus)
سے نکلا ہے جس کا مطلب "اعلیٰ" یا "برتر" ہے۔ اردو میں ہم اس کی جگہ "اقتدار اعلیٰ"
کا لفظ استعمال کریں گے۔ مختلف سیاسی فلاسفہ نے اس کا مختلف مطلب
بتایا ہے۔ اس سلسلہ میں انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (Encyclapaedia
of Britanica) کا مقالہ نگار لکھتا ہے:-

"اقتدار اعلیٰ کا نظریہ جو کہ علم السیاسیات اور بین الاقوامی قانون
میں سب سے زیادہ مختلف فیہ مسئلہ ہے "ریاست (State)

"حکومت" (Government) اور آزادی و جمہوریت کے نظریات سے بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔ لفظ سوورینٹی (Sovereignty) لاطینی لفظ سپرانس (Superanus) اور اس کے فرانسیسی مشتق سوورینٹے (Souverainete) سے نکلا ہے اور بنیادی طور پر اس کا مطلب "اقتدار اعلیٰ" (Supreme Power) کے مترادف ہے، لیکن اپنے روایتی استعمال میں اکثر یہ اپنے بنیادی مطلب سے جدا ہو جاتا ہے" [۱]

والٹر تھیم تحریر کرتے ہیں:-

"سوورینٹی (دراصل) وہ اقتدار اعلیٰ ہے جو ایسے قانون جس کو دوسرے لوگ کسی پر عائد کریں، سے آزاد ہے" [۲]

برجیس (Burgess) کے الفاظ میں کسی ریاست کا "اقتدار اعلیٰ" (Sovereignty) وہ اصلی (Originel)، مختار کل (Absolate) غیر محدود (Unlimited) اقتدار ہے جو اس ریاست کے ہر فرد اور اس کی رعایا کے ہر گروہ پر ہو" [۳]

کسی ریاست کے "اقتدار اعلیٰ" کی دو نوعتیں ہوتی ہیں:-

(ا) قانونی اقتدار اعلیٰ (Legal sovereignty) (ب) سیاسی اقتدار اعلیٰ (Political sovereignty)

۱۔ "Encyclopaedia Britonica" Vol. 20 "sovereignty"

۲۔ "Encyclopaedia of world. Politics" p. 397

۳۔ "Principles of Political Seience" by R.N. Gilch
1SST p. 94.

"قانونی مقتدر اعلیٰ" (Legal Sovereign) وہ حاکم ہے جو قانونی اعتبار سے احکامات واوامر جاری کرنے کا مجاز ہو۔ اور جس کی منظوری سے ہی کسی ریاست میں کوئی حکم قانونی شکل اختیار کرے۔ جدید ریاست میں عام طور پر "قانونی اقتدار اعلیٰ" عوام کی منتخب شدہ ایک جماعت یا مجلس کے ہاتھ میں ہوتا ہے "سیاسی مقتدر اعلیٰ" (Political Sovereign) کسی ریاست میں وہ اجتماعی اختیار و اثر ہے جو کہ اس ریاست کے قانون کی پشت پر ہوتا ہے۔ عوام کے ذریعہ منتخب شدہ جدید ریاست میں اس کو عوام کی اجتماعی طاقت سے موسوم کرتے ہیں

جدید علم سیاست میں "اقتدار اعلیٰ" (Sovereignty) کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں:-

"(۱) مختار کل ہونا (ABSOLUTENESS)؛ (۲) عمومیت (UNIVERSALITY)؛ (۳) غیر اجنبیت (INALIENABILITY)

(۴) دوامیت (PERMANANCY)؛ اور (۵) عدم انقسام (INDIVISIBILITY)" ؎

مندرجہ بالا خصوصیات وہ ہیں جو کہ اسلامی نقطۂ نظر سے صرف "فرمانروائے حقیقی" (یعنی خالق کائنات) پر صادق آتی ہیں۔ اس لئے اسلام کسی ایسے مقتدر اعلیٰ کو تسلیم نہیں کر سکتا جو کسی بھی اعتبار سے اللہ کی صفات میں شریک ہو۔ کیونکہ اس صورت میں یہ عمل "شرک سیاسی" کے مترادف ہوگا۔

؎ P.N. Gilchrist "Principles of Political Science" ص ۱۰۸ (نوٹ:- اس موقعہ پر ہم مختلف سیاسی فلاسفہ کی تعریفیں نظر انداز کرتے ہیں۔ کیونکہ زیادہ تر جدید فلاسفہ "اقتدار اعلیٰ" کی مندرجہ بالا خصوصیات پر ہی متفق ہیں۔ البتہ جون آسٹن (John Austin) نے اپنا ایک الگ نظریہ پیش کیا ہے جس پر بہت زیادہ تنقید کی گئی ہے۔ مثلاً اسکو [illegible]

جدید بدلتی ہوئی دنیا میں "ریاست کی فرمانروائی" (Sovereignty of State) کا مطلب دن بدن وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا ہے۔ اس موضوع پر والٹر تھیمر تحریر کرتے ہیں:۔

"گو کہ موجودہ دور میں "اقتدار اعلیٰ" کی ایک مقدس شے کی طرح حفاظت کی جاتی ہے اور مستقل طور پر اس کو مقدس خصوصیات کے ساتھ پکارا جاتا ہے پھر بھی آہستہ آہستہ یہ نظریہ جنم لے رہا ہے کہ ایک "فرمانروا ریاست" (Sovereign State) موجودہ تکنیاتی ترقیات اور جدید طرز کی جنگ کے دور میں ایک فرسودہ خیال ہے۔ اس لئے اس کو ایک ایسی انجمن سے بدلنا چاہئے جو قومیت سے بالاتر ہو اور جو کہ بالآخر ایک بین الاقوامی ریاست کی شکل اختیار کرلے۔ سابق لیگ آف نیشنز (League of Nations) اور موجودہ انجمن اقوام متحدہ (United Nations Organisations) دراصل اس عظیم مقصد کی طرف پہلا قدم ہے۔ حالانکہ وہ کسی ریاست کے (انفرادی) "اقتدار اعلیٰ" کو محدود نہیں کر سکی ہیں پھر بھی ان کے قائم ہونے سے کم از کم کسی ریاست کا (انفرادی) "اقتدار اعلیٰ" عوام کی نگاہ میں ایک حد تک متاثر ضرور ہوا ہے۔" [1]

اقتدار اعلیٰ کے بارے میں جدید مغربی نظریات کا مطالعہ کرنے کے بعد اب ہم اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کرینگے۔ تاکہ دونوں نظریات کا اختلاف پوری طرح واضح ہو جائے۔

---

[1] Walter Theimer, Enclopaedia of World Politics" P. 397

عیسائی مذہب کی طرح اسلام نے "کلیسا" اور "ریاست" کی تفریق کا کوئی تصور پیش نہیں کیا۔ بلکہ اس نے ایک ایسا جامع اور مکمل نظام حیات عطا کیا ہے جو ایک طرف تو انسان کو اللہ کے احکامات، و اوامر کا پوری طرح پابند بناتا ہے اور دوسری طرف ان احکامات و اوامر کو بحیثیت خلیفۃ اللہ اس زمین میں رائج کر دینے کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔ ایک طرف تو وہ انسان کو ایک آزاد اور خود مختار شہری کی حیثیت عطا کرتا ہے اور دوسری طرف وہ انسان کو اللہ کے عبد اور بندہ کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ اسلام کی حکومت اعتقاد اور اعمال کے لئے ایک ایسی بااختیار ہستی کی حکمرانی کا نظریہ پیش کرتی ہے جو نہ صرف تمام انسانوں بلکہ تمام مخلوقات سے بالاتر، بلند اور بالادست ہے۔

وہ تمام مخلوقات کا خالق ہے۔ اس کی خالقیت اور وحدانیت تسلیم کر لینے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کائنات میں اس کے علاوہ کسی اور کی حاکمیت نہیں ہو سکتی اور وہی فرمانروائے حقیقی اور مقتدر اعلیٰ ہے۔ قرآن کریم نے اس کی طرف مختلف انداز میں اشارہ کیا ہے :-

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ۔ (البقرۃ : ۱۰۷)	"کیا تمہیں اس کا علم نہیں کہ آسمانوں اور زمین کی بادشاہت (صرف) اللہ ہی کے لئے ہے۔"
مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا (الکہف : ۲۶)	"اس کے علاوہ بندوں کا کوئی سرپرست نہیں ہے اور وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا ہے"
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ (الفرقان : ۲)	"اور (زمین و آسمان کی) بادشاہت میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔"

اس سلسلہ کی اور آیات یہ ہیں :- القصص : ۷۰ ؛ الانعام : ۵۷ ؛ آل عمران : ۱۵۴

الرّوم: ۴۰؛ الحدید: ۵ وغیرہ۔

اللہ کی فرمانروائی کا مطلب

اس موقع پر خدا کی فرمانروائی اور حاکمیت کا مطلب سمجھ لینا ضروری ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام دنیا ایک بالادست وجود کے سائے میں آباد ہے۔ تمام انسان مساوی حقوق کے حامل ہیں۔ ایک انسان دوسرے انسان کی غلامی سے آزاد ہے لیکن تمام انسان اس بالادست ذات کے غلام ہیں جس نے ان کو اس لئے پیدا کیا تاکہ وہ اس دنیا میں اس کے اوامر کو پورا کر کے (یعنی اعمال صالحہ کے ذریعے) نہ صرف اس فانی جہان میں بلکہ اُخروی زندگی میں بھی کامیابی حاصل کریں:۔

تَبٰرَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُ ۞ الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْغَفُوْرُ ۞ الملک: ۱—۲

"برکت والی ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں (کائنات) کی بادشاہت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ جس نے موت اور زندگی کو (اس لئے) پیدا کیا تاکہ تم لوگوں کو آزمائے کہ تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے اور وہ زبردست بھی ہے اور درگذر فرمانے والا بھی۔"

جب یہ ایک حقیقت ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اس دنیا میں اللہ کے اوامر و احکامات ہی ان بنیادی قوانین کا درجہ رکھتے ہیں، جن کی بنیاد پر انسان کی فلاح و بہبود کے لئے اس کی ضروریات کے پیش نظر تفصیلی قوانین بنائے جا سکتے ہیں۔ اس طرح اسلام میں اللہ کی فرمانروائی کا مطلب یہ ہے کہ انسان قوانین بنانے میں کن حدود کا پابند ہو۔ ان حدود کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ بتاتی ہے جو کتاب اللہ کی شرح کی حیثیت رکھتی ہے۔ وضع قوانین میں سنت کا

حجت ہونا خود کتاب اللہ (قرآن کریم) سے ہی ثابت ہے۔

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (الجمعة: ۲)

"وہی ہے جس نے ناخواندہ لوگوں کے اندر ایک رسول ان ہی میں سے اٹھایا جو انہیں اس کی آیات سناتا ہے۔ ان کا تزکیہ کرتا ہے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔"

یہی نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے قوانین کے شارع ہیں بلکہ آپ کا حکم بھی دراصل اُسی کا حکم ہے۔

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ (الحشر: ۷)

"اور جو کچھ رسول تم کو دے وہ لو اور جس چیز سے وہ تم کو روکے اس سے رک جاؤ۔"

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ط (النساء: ۶۴)

"اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا ہے اس لئے بھیجا ہے کہ اللہ کی خواہش (یعنی اسکے حکم) کی وجہ سے اس کی اطاعت کی جائے۔"

وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ج (النساء: ۸۰)

"جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے دراصل اللہ کی اطاعت کی۔"

ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ومابال اقوام یتنزھون عن الشئی اصنعه فو اللہ انی لاعلمھم باللہ واشدھم له خشیة۔ [1]

"لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ اس چیز کو پسند نہیں کرتے یا اس سے پرہیز کرتے ہیں جس کو میں کرتا ہوں پس قسم ہے خدا کی میں خدا کی مرضی کو زیادہ جانتا ہوں اور ان سے زیادہ خدا سے ڈرتا ہوں۔"

---

[1] بخاری و مسلم کذا فی مشکوٰۃ۔

ایک دوسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

ایحسب احدکم متکئاً علی اریکتہٖ یظن ان اللہ لم یحرم شیأاً الا مافی ھذا القرآن الا وانی واللہ قد امرت ووعظت ونہیت عن اشیاء انھا لمثل القرآن او اکثر۔

"کیا تم میں سے کوئی شخص اپنی مسہری پر تکیہ لگائے ہوئے یہ خیال رکھتا ہے کہ جو کچھ اس قرآن میں ہے اس کے علاوہ اللہ نے کوئی اور چیز حرام نہیں کی ہے خبردار ہو، قسم ہے اللہ کی کہ میں نے جو حکم دیا ہے اور جو (جن چیزوں سے) منع کیا ہے وہ مثل قرآن کے ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ"۔[1]

اس حدیث کی دلیل خود قرآن میں موجود ہے۔

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ (النجم: ۳،۴)

"اور وہ (یعنی رسول اللہ) اپنی خواہش سے نہیں بولتے بلکہ وہ تو ایک وحی ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے۔"

نیز قوانین اسلام کے وضع کرنے میں سنت رسول کے بعد سنت خلفاء راشدین کا درجہ ہے۔ چونکہ رسول اللہ علیہ وسلم نے خود ارشاد فرمایا ہے:۔

علیکم بسنتی وسنۃ خلفاء الراشدین المھدیین۔[2]

"تم کو لازم ہے کہ تم میرے طریقے (سنت) پر رہو اور میرے برحق (راشد) اور ہدایت یافتہ جانشینوں (خلفاء) کے طریقے (سنت) پر رہو"

---

[1] ابوداؤد کذا فی مشکوٰۃ [2] سنن ابوداؤد (کتاب السنۃ باب ۵) سنن ابن ماجۃ (المقدمۃ باب ۶) سنن دارمی (المقدمۃ باب ۱۶) مسند احمد ج ۴ ص ۱۲۶

اس لئے اسلام میں اللہ کی فرمانروائی کا مطلب یہ ہے کہ قانون سازی میں اس کے ان احکامات کو جو قرآن میں موجود ہیں اور جس کی شرح اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے بنیاد بنایا جائے اس طرح کتاب اللہ اور سنت اسلامی دستور کی حدود متعین کرتے ہیں۔ ان حدود کے اندر رہتے ہوئے تفصیلی قوانین وضع کئے جاسکتے ہیں۔ ان میں مزید رہنمائی سنتِ خلفاء راشدین، اجماع صحابہؓ، اجماع علماء امت سے لی جاسکتی ہے اور انہی بنیادوں پر قیاس اور اجتہاد کیا سکتا ہے۔ اسکی تفاصیل اصول فقہ کی کتب میں موجود ہیں۔

اس طرح اسلام کی حکومت میں اقتدار اعلیٰ مطلق نہ تو کسی فرد یا رئیس مملکت کے ہاتھ میں ہے نہ ہی فوج و اصحاب ثروت کے ہاتھ میں ہے، اور نہ ہی "اسٹیٹ" (ریاست) یا "کلیسا" کے ہاتھ میں۔ اسلام میں اقتدار کا سرچشمہ صرف اللہ ہے وہی قادر مطلق ہے۔ البتہ اسٹیٹ (ریاست یا حکومت) اللہ کی متعین کردہ حدود کے اندر رہ کر اُن تفصیلی قوانین بنانے کی مجاز ہے جو اسلام کے بنیادی عقائد، احکام اور اوامر خداوندی سے متصادم نہ ہوں۔

اسلام کا دستور اساسی دورِ جدید کی۔ اسٹیٹ (ریاست) میں بھی قوانین دستور اساسی (CONSTITUTION) کی حدود میں رہ کر ہی وضع کئے جاسکتے ہیں۔ البتہ دستور اساسی کو بھی کچھ شرائط کے ساتھ تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اسلامی اسٹیٹ میں بھی قوانین "دستور اساسی" یعنی قرآن و سنت کی حد میں رہکر ہی وضع کئے جاسکتے ہیں بس فرق یہ ہے کہ اسلام کے دستور اساسی یعنی قرآن و سنت کو کسی زمانے میں اور کسی بھی جگہ تاقیامت تبدیل نہیں کیا جاسکتا نہ ہی اکثر کی بنیاد پر اور نہ ہی طاقت و قوت کی بنیاد پر اس لئے ایسے قوانین جو اسلام کے دستور اساسی یعنی قرآن و سنت کے خلاف ہوں صریحاً اور قطعاً غیر اسلامی ہیں چاہے ان قوانین کو مسلمان ہی کیوں نہ وضع کریں یا وہ کسی ایسے اسلامی ملک میں ہی

کیوں نہ وضع کئے جائیں جو اپنے آپ کو اسلامی ملک اور اپنی حکومت کے اسلامی حکومت ہونے کا دعویٰ کرتا ہو۔ اس طرح اسلام نے ریاست (اور عوام) کو مطلق فرمانروائی کا حق نہیں دیا ہے بلکہ اس کی فرمانروائی کو احکامات الٰہیہ کا پابند بنایا ہے۔

مراجعت الی اللہ و الرسول اور اس کا مطلب

اسلام کی حکومت میں حکام سے عوام کا اختلاف بالکل جائز ہے، اختلاف کی صورت میں کتاب وسنت ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور آخری اپیل کتاب وسنت کی عدالت میں ہی ہوگی جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے :۔

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝
(النساء : ۵۹)

"پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے خوشتر ہے۔"

(باقی)

تاریخ ہندوستان اور اسکا مصنف

جناب پروفیسر محمد اسلم صاحب صدر شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی

لاہور

"تاریخ ہندوستان" کا ایک نادر مخطوطہ دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری۔ لاہور میں محفوظ ہے۔ اسکا کوئی دوسرا نسخہ آج تک دیکھنے یا سننے میں نہیں آیا۔ یہ مخطوطہ سید احمد شاہ بٹالوی کی تصنیف ہے جسے ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں رجب علی ولد حاجی شاہ ساکن بٹالہ نے تحریر کیا تھا۔ یہ نسخہ مصنف کے فرزند سید حسین شاہ نے لائبریری کی نذر کیا تھا۔ اس مخطوطہ کے ۴۶۸ ورق ہیں اور ہر ورق پر ۱۷ سطریں ہیں عام طور پر یہ مخطوطہ "تاریخ ہندوستان" کے نام سے معروف ہے لیکن مصنف نے متن میں اس کا نام "تاریخ مشتمل بر احوال ہند و ملوک آن" تحریر کیا ہے۔

مصنف کا خاندان فاضل مصنف کا تعلق بٹالہ (ضلع گورداسپور) کے ایک عظیم روحانی خاندان سے ہے۔ اس کے مورث اعلیٰ سید عنایت شاہ کو شاہ جہان نے بٹالہ شہر اور اس کے گرد و نواح کا قاضی مقرر کیا تھا [۱]

اس کی وفات کے بعد اس کے فرزند ابوالفرح محمد فاضل الدینؒ نے قادری سلسلے میں شیخ محمد افضل کلانوریؒ (م ۱۱۴۴ھ/۱۷۳۲ء) کی بیعت کر لی [۲] شیخ موصوف نے

۱؎ گریفن اور میسی، تذکرہ رؤسائے پنجاب، مطبوعہ لاہور ۱۹۴۰ء، ج ۲، ص ۶۰

۲؎ مفتی غلام سرور، حدیقۃ الاولیا، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۶ء، ص ۶۴

خرقۂ خلافت شیخ محمد طاہر لاہوری (م ۱۰۴۰ھ / ۱۶۳۰ء) مرید حضرت ابو محمد قادری (م ۱۰۵۰ھ / ۱۶۴۰ء) سے حاصل کیا تھا[۳] شیخ محمد طاہرؒ لاہوری امام ربانی مجدد الف ثانیؒ (م ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۴ء) کے مرید اور ان کے صاحبزادوں کے استاد تھے۔[۴] ان کا مزار قبرستان میانی صاحب لاہور میں مرجع خلائق ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اپنے والد ماجد شیخ عبد الاحد فاروقیؒ سے چشتی نسبت، خواجہ باقی باللہ دہلوی سے نقشبندی نسبت اور حضرت شاہ کمال کیتھلیؒ سے قادری نسبت اخذ کی تھی۔ شیخ محمد طاہر لاہوریؒ پر مجدد صاحبؒ کی قادری نسبت غالب آئی اور انہی کے ذریعے یہ سلسلہ آگے چلا۔

سید محمد فاضل الدین شریعت اور طریقت میں قدم راسخ رکھتے تھے[۵] انہوں نے بٹالہ میں مدرسہ، مسجد اور خانقاہ کی بنیاد رکھی اور لنگر جاری کیا[۶] موصوف پڑھے لکھے شخص تھے اور ان کی تمام عمر درس و تدریس میں گذری۔ وہ اردو میں شعر کہتے تھے اور انہوں نے چالیس کتابیں اور رسالے اپنی یادگار چھوڑے ہیں[۷] انہوں نے ۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۸ء میں وفات پائی اور کلانور (جہاں اکبر کی تخت نشینی کی رسم ادا ہوئی تھی) میں اپنے مرشد کے مزار کے قریب دفن ہوئے۔

مصنف کا پردادا | احمد شاہ کا پردادا غلام قادر شاہ ۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۸ء میں اپنے والد ابوالفرح محمد فاضل الدینؒ کی وفات کے بعد ۲۷ سال کی عمر میں مسند نشین ہوا۔ وہ "ہندوی"

۳؎ خورشید حسین بخاری۔ تذکرہ حضرت شاہ سکندر کیتھلی، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۶ء، ص ۳۲۰

۴؎ محمد ہاشم کشمی۔ زبدۃ المقامات، مطبوعہ نولکشور کانپور ۱۸۹۰ء ص ۳۴۶

۵؎ فقیر محمد جہلمی، حدائق الحنفیہ، مطبوعہ نولکشور کانپور ۱۳۲۴ھ، ص ۴۴۳

۶؎ احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۱۹۵ ب

۷؎ محمود شیرانی، پنجاب میں اردو، مطبوعہ مکتبہ معین الادب لاہور ص ۳۱۴

اور فارسی کا قادر الکلام شاعر تھا اور غلام تخلص کرتا تھا۔ اس کا پنجابی کلام بھی ملتا ہے۔ [۸] اس نے رمز العشق کے عنوان سے ہندوی نظم میں تصوف کے موضوع پر ایک بلند پایہ کتاب تصنیف کی تھی جسے مجلس ترقی ادب لاہور نے ۱۹۷۲ء میں شائع کردیا ہے۔ شمس الدین قادری نے اسرار العشق کے عنوان سے اس کی شرح لکھی تھی جو ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء میں امرتسر سے طبع ہو چکی ہے۔ غلام قادر شاہ کے پوتے سید محمد شاہ نے عربی اور فارسی میں رمز العشق کی شرح لکھی تھی جس کا حافظ انور علی رہتکی نے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ [۹] موجودہ سجادہ نشین سید بدر محی الدین نے حال ہی میں جواہر التصوف کے عنوان سے رمز العشق کی شرح طبع کی ہے۔ جس کثرت سے رمز العشق کی شرحیں لکھی گئی ہیں اس سے اس کی مقبولیت اور اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

غلام قادر شاہ کے احمد شاہ ابدالی کے ساتھ بڑے اچھے تعلقات تھے۔ ایک بار جب شاہ پنجاب آیا تو بٹالہ کے زمیندار اُسے سفارش کی غرض سے شاہ کے پاس بھگوا لے گئے۔ شاہ نے اس کا خیر مقدم کیا اور اس کی خدمت میں گھوڑا اور خلعت پیش کر کے اپنے حق میں دعا کی التجا کی۔ [۱۰] ایک بار غلام قادر شاہ چھ ماہ تک احمد شاہ ابدالی کے ساتھ لاہور میں مقیم رہا۔ احمد شاہ ابدالی کے وزیر شاہ ولی خاں اور سپہ سالار خاں جہاں خاں کی بھی غلام قادر شاہ کے درمیان خط و کتابت رہتی تھی سید احمد شاہ لکھتا ہے کہ ابدالی نے اس کے فرزند غلام غوث شاہ کو تعزیتی خط بھی بھیجا تھا۔ [۱۱]

---

[۸] احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۲۱۸ ب۔

[۹] گوہر نوشاہی۔ مثنوی رمز العشق، مطبوعہ لاہور، ۱۹۷۲ء، دیباچہ ص ب

[۱۰] احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۲۱۱ ب

[۱۱] ایضاً۔ ورق ۲۱۷ ب۔

غلام قادر شاہ نے ۲۵ سال تک رشد و ہدایت کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس نے ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۲ء میں ۵۲ سال کی عمر میں وفات پائی اور بٹالہ میں دفن ہوا۔

مصنف کا دادا | غلام قادر شاہ کی وفات کے بعد اس کا فرزند سید غلام غوث ۲۰ سال کی عمر میں مسند نشین ہوا۔ اس نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے پائی اور تیر اندازی، شہسواری اور اسلحہ کے استعمال میں نام پیدا کیا۔ اس نے متعدد بار سکھوں کا مقابلہ کیا۔ [۱۲]

غلام غوث کو مسند نشین ہوئے ابھی ایک سال ہی گذرا تھا کہ رام گڑھیہ مثل کے سکھوں نے بٹالہ پر حملہ کیا۔ غلام غوث نے اس حملے کے وقت موکریاں میں پناہ لی۔ اس کی جاگیر، جس میں سات آٹھ گاؤں شامل تھے۔ سکھوں کے قبضے میں چلی گئی۔ موکریاں میں قیام کئے اسے ابھی چھ ماہ ہی گذرے تھے کہ جے سنگھ کنہیا موکریاں پر حملہ آور ہوا۔ کنہیوں کی آمد کی خبر سنتے ہی غلام غوث موکریاں سے ترک سکونت کر کے بٹالہ چلا آیا۔ کیونکہ اس کی نظروں میں رام گڑھیے، کنہیوں سے شقاوت میں کم تھے۔ [۱۳]

جب کنہیا مثل کے سکھوں نے رام گڑھیوں سے بٹالہ چھینا تو گوربخش سنگھ کنہیا نے غلام غوث کو قید کر لیا۔ لیکن وہ چار ماہ بعد کمند کے ذریعہ قید خانے سے فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا۔ قید خانے سے فرار کے بعد وہ امر سنگھ بگہ حاکم فیض پور کے پاس چلا گیا امر سنگھ نے سپاہیوں کا ایک دستہ اس کی حفاظت کے لئے مامور کیا اور یوں وہ بحفاظت دھرم کوٹ پہنچ گیا۔ پنجاب کے سیاسی حالات سکھوں کی باہمی چپقلش کی وجہ سے بد سے ابتر ہو رہے تھے۔ اس لئے غلام غوث نے کابل چلے جانے کا فیصلہ کیا۔ [۱۴]

اثنائے سفر وزیر آباد کے قریب رنجیت سنگھ کے والد سردار مہان سنگھ سے

---

[۱۲] احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۲۲۰ - ب

[۱۳] ایضاً ورق ۲۲۲ الف [۱۴] ایضاً ورق ۲۲۴ الف

اس کی ملاقات ہوئی۔ مہان سنگھ نے اس کی بڑی عزت کی اور اس کی خاطر جے سنگھ کنہیا سے لڑنے کا ارادہ ظاہر کیا۔ مہان سنگھ نے غلام غوث سے کہا کہ وہ بٹالہ فتح کر کے اسے وہاں آباد کرے گا۔ غلام غوث نے اسے دعا دی اور بقول سید احمد شاہ رنجیت سنگھ اسی کی دعاؤں کے طفیل کامیاب ہوا۔ ۱۵؎ اس ملاقات کے چند روز بعد غلام غوث نے بمرض طاعون وفات پائی۔ اس کا بیٹا اور مرید اس کی میت کلانور لے گئے جہاں اس کے جبد خاکی کو اس کے دادا محمد فاضل الدین کے مزار کے احاطے میں دفن کر دیا یہ ۱۱۹۸ھ / ۱۷۸۳ء کا واقعہ ہے۔

غلام غوث بڑا پڑھا لکھا شخص تھا اور اس میں اس کے باپ دادا کے تمام اوصاف موجود تھے۔ اس کا اردو اور فارسی کلام موجود ہے۔ ۱۶؎

مصنف کا والد احمد شاہ کا والد ابو احمد محمد شاہ صاحب ذوق انسان تھا جب اس کے والد غلام غوث نے کابل کی طرف ہجرت کی تو وہ اس کے ہمرکاب تھا جب اس کے والد نے اثنائے سفر وزیر آباد میں وفات پائی تو وہ اس کی میت کلانور لے گیا والد کی تدفین کے بعد اس نے بٹالہ سکونت اختیار کی۔ اس وقت اس کا خاندانی مدرسہ اور دوسری وقف املاک سکھوں کے قبضے میں تھیں۔

اُسے بٹالہ میں سکونت اختیار کئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ جے سنگھ کنہیا۔ اس کے درپے آزار ہوا۔ ان حالات میں وہ بٹالہ کی سکونت ترک کر کے متانی چلا گیا۔ اتفاق سے انہی دنوں رام گڑھیوں اور کنہیوں کے درمیان ایک خونریز معرکہ ہوا۔ جس میں جے سنگھ کنہیا کا اکلوتا بیٹا گوربخش سنگھ مارا گیا اور بٹالے پر رام گڑھیوں کا قبضہ ہو گیا۔

۱۵؎ احمد شاہ تاریخ ہندوستان ورق ۲۲۴ ب ۱۶؎ ایضاً ورق ۲۲۵ ب

گوربخش سنگھ کی کچہری میں محمد غوث نامی ایک شاعر ملازم تھا۔ اس نے اپنے ولی نعمت کی موت پر ایک پردرد مرثیہ لکھا، جو اُس دور کی اردو کا بہترین نمونہ ہے۔ اس مرثیہ کے دو بند ملاحظہ فرمایئے:۔

کدھر ہے وہ گوربخش سنگھ پہلوان   کدھر موتیاں والا ہے نوجوان
دلاور جوانمرد وہ شیر تن   چکھا[۱۷] کوں اٹھا جا بنایا وطن
جوانی کے جوبن کا تھا وہ رتن   نچھوڑا اجل نے گئے سو جتن
کدھر ہے وہ گوربخش سنگھ پہلوان   کدھر موتیاں والا ہے نوجوان
خزینے دفینے پڑے ہی رہے   دوشالہ اور لاچے دھرے ہی رہے
طویلہ میں گھوڑے کھڑے ہی رہے   شتر بار زر کے گڑے ہی رہے
کدھر ہے وہ گوربخش سنگھ پہلوان   کدھر موتیاں والا ہے نوجوان[۱۸]

بٹالہ پر رام گڑھیوں کا قبضہ ہوتے ہی محمد شاہ ثانی سے بٹالہ چلا آیا۔ اس واقعہ کے کچھ عرصہ بعد کنہیوں نے رام گڑھیوں کو شکست دے کر بٹالہ پر قبضہ کرلیا۔ محمد شاہ آئے دن کی نقل مکانی سے تنگ آچکا تھا اس لیے وہ براہ راست جے سنگھ کنہیا سے ملا اور اس کے ساتھ صلح کرلی۔ محمد شاہ نے اپنا خاندانی مدرسہ از سر نو جاری کیا اور کلانور میں اپنے بزرگوں کے مزارات کی مرمت کرائی۔ اس کے شاہ زمان والی کابل کے ساتھ بڑے اچھے مراسم تھے اور اس کے ساتھ خط و کتابت بھی رہتی تھی۔[۱۹]

۱۷؎ چکھا پنجابی زبان میں چتا کو کہتے ہیں۔

۱۸؎ محمود شیرانی۔ پنجاب میں اردو مطبوعہ مکتبہ معین الادب لاہور، ص ۳۵۳، ۳۵۴۔

۱۹؎ احمد شاہ، تاریخ ہندوستان ورق ۲۲۹۔

محمد شاہ کو تفسیر، فقہ، منطق، اُصول اور صرف و نحو پر کامل دسترس تھی۔ وہ اردو اور فارسی میں شعر کہہ لیتا تھا۔ اس کی غزلیات اور رباعیات موجود ہیں۔ اس نے کاشف الرموز کے عنوان سے اپنے دادا کی تصنیف رمز العشق کی شرح لکھی تھی۔ علاوہ ازیں اُس نے شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی منقبت میں "نظم غوثیہ" تصنیف کی۔ اس کی تصانیف میں شرح تحفہ مرسلہ شرائف غوثیہ اور لطائف غوثیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔[۲۰]

محمد شاہ نے ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء میں پینتالیس برس کی عمر میں وفات پائی اس کے دو بیٹے تھے۔ احمد شاہ صاحبِ تاریخ ہندوستان اور عطا محی الدین۔ موخر الذکر احمد شاہ سے عمر میں چار سال چھوٹا اور کئی کتابوں کا مصنف تھا۔ اس نے فردوسی کے شاہنامہ کے اشعار کے برابر ساٹھ ہزار اشعار میں عہد نبوی اور خلافت راشدہ کی منظوم تاریخ لکھی تھی۔ وہ زہریؔ تخلص کرتا تھا۔ اس نے ریحان السیر کے عنوان سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اسے علم نجوم میں بھی مہارت حاصل تھی۔ عطاء محی الدین نے عین جوانی کے عالم میں تیس برس کی عمر میں وفات پائی۔[۲۱]

"تاریخ ہندوستان" کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ احمد شاہ کے تمام خاندان کو تاریخ دادبیہ کے ساتھ دلچسپی تھی۔ اُسے بھی یہ ذوق اپنے بزرگوں سے ورثہ میں ملا تھا۔

احمد شاہ مصنف تاریخ ہندوستان بٹالہ کے قادری خاندان کا چوتھا سجادہ نشین سید احمد شاہ ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء میں مسند نشین ہوا۔ اس وقت اس کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی۔ احمد شاہ نے قرآن مجید حفظ کیا اور اپنے خاندانی دستور کے مطابق ابتدائی

---

[۲۰] احمد شاہ، تاریخ ہندوستان ورق ۲۳۲ الف

[۲۱] ایضاً ورق ۲۳۴ الف

تعلیم اپنے والد سید محمد شاہ سے حاصل کی۔ اس کا حافظہ بلا کا تھا۔ وہ اپنے بارے میں رقمطراز ہے کہ اس نے اٹھارہ برس کی عمر میں مطول جیسی مشکل کتاب پڑھ لی تھی۔ ۲۲

احمد شاہ نے گجرات، سیالکوٹ، جموں، کشمیر، جالندھر، ہوشیارپور اور لدھیانہ کے بکثرت دورے کئے اور طریقۂ قادریہ فاضلیہ کی اشاعت کی۔ ۲۳

وہ بٹالہ میں اپنے بزرگوں کا قائم کردہ مدرسہ چلاتا رہا۔ علاوہ ازیں اس نے مدرسہ اور خانقاہ کی عمارتوں میں اضافہ کیا اور کلانور میں شیخ محمد افضل اور سید غلام غوث کے مزاروں کے قریب مسجد اور مسافرخانہ تعمیر کیا۔ اس کی کوششوں سے بہت سے غیر مسلم مشرف باسلام ہوئے۔ ۲۴

مفتی علی الدین صاحب عبرت نامہ کے احمد شاہ کے ساتھ بڑے اچھے مراسم تھے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہزاروں لوگ اُس کے مرید تھے اور وہ عوام الناس میں "میاں صاحب" کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ ۲۵ اس خاندان کے افراد خود کو شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی اولاد ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن عوام اُن کے اس دعویٰ سے مطمئن نہ تھے۔ مفتی علی الدین اس ضمن میں لکھتے ہیں: "از حضرت والا یعنی حضرت محمد فاضل شاہ تا لغایت محمد شاہ بقومیت دیگر مشہور بودند میاں صاحب حضرت احمد شاہ بیان فرمودند کہ بعد امضای دو صد سال حالا بالتحقیق بر حقیقت حسب ونسب وقوف یافتیم کہ اصل ما از نسب محبوب سبحانی است۔ کہ آنحضرت صحیح الطرفین یعنی از جانب والد حسنی اند و از جانب مادر ماجد حسینی اند۔ اگر شخصی در حسب ونسب ایشاں تفاوت

---

۲۲ احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۲۳۳ الف

۲۳ بدر محی الدین، قرطاس التعارف، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۰ء ص ۲۷

۲۴ ایضاً ص ۲۹۔

۲۵ مفتی علی الدین، عبرت نامہ، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۱ء ج ۲ ص ۱

نماید محض کافر و مرتد است۔"[۲۶]

یہ عجیب بات ہے کہ دو سو برس تک تو اُس کے آبا و اجداد کے حسب و نسب پر دبیز پردے پڑے رہے اور وہ عوام میں "بقومیت دگر" مشہور رہے اور پھر یکایک احمد شاہ پر یہ انکشاف ہوا کہ وہ سید عبد القادر جیلانیؒ کی نسل سے ہیں۔ اس نے صرف اس نسبی دعوی پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے ساتھ یہ فتویٰ بھی صادر کر دیا کہ اب اگر کوئی شخص اس کے حسب و نسب کے بارے میں شک و شبہ کا اظہار کریگا تو وہ کافر و مرتد ٹھہرے گا۔

احمد شاہ کے رنجیت سنگھ کے ساتھ بڑے اچھے مراسم تھے۔ رنجیت سنگھ نے جب ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۵ء میں گوربخش سنگھ کنہیا کی بیوہ سدا کور سے بٹالہ چھینا تو وہ بنفس نفیس بٹالہ آیا اور شمشیر خاں کے تالاب کے کنارے خیمہ زن ہوا۔ اس سے قبل احمد شاہ کا دادا غلام غوث وزیر آباد میں رنجیت سنگھ کے والد سردار مہاں سنگھ سے مل چکا تھا اور بقول احمد شاہ رنجیت سنگھ اس کے دادا کی دعاؤں کے طفیل ہی پنجاب کا حاکم بنا تھا۔ ان پرانے تعلقات کی بنا پر رنجیت سنگھ نے احمد شاہ کی بڑی عزت کی۔ دوسری بار لاہور میں ان دونوں کی ملاقات ہوئی[۲۷] احمد شاہ نے "تاریخ ہندوستان" میں ان ملاقاتوں کی تفصیل قلم بند کی ہے جس سے رنجیت سنگھ کے پنجاب کے پیروں کے ساتھ تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔

احمد شاہ نے اپنے پردادا کی مثنوی رمز العشق کا "ہندوی" نظم میں ترجمہ کیا تاریخ ہندوستان کے علاوہ اس نے تاریخ کے موضوع پر احوال سلاطین ہند

---

[۲۶] مفتی علی الدین، عبرت نامہ، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۱ء ۲۵۶ ص ۴

[۲۷] احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۳۹۴ الف، ۳۹۴ ب

اور تواریخ ہند کے عنوان سے دو کتابیں قلم بند کی ہیں۔ افسوس کہ اس خاندان کا علمی سرمایہ تقسیم ہند کے وقت ہنگاموں کی نذر ہو گیا۔ خدا جانے ۱۹۴۷ء میں کتنے موتی خاک میں رل گئے۔ احمد شاہ کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے مترشح ہوتا ہے کہ سیاسی طالع آزما اُس کی دعاؤں کے طالب رہتے تھے۔

احمد شاہ کے کیپٹن ریڈ اور لیفٹیننٹ مُرے کے ساتھ بڑے دوستانہ تعلقات تھے۔ یہ دونوں آفیسرز لدھیانہ میں، جو اس زمانے میں انگریزوں کی بڑی اہم فوجی چھاؤنی تھی، مقیم تھے۔ لیفٹیننٹ مُرے کے ایما پر ہی اس نے "تاریخ ہندوستان" تحریر کی تھی۔ احمد شاہ ان انگریز افسروں کو رنجیت سنگھ کے دربار کے کوائف سے باخبر رکھتا تھا۔ انگریزوں نے جب پنجاب پر قبضہ کیا تو احمد شاہ کی وفادارانہ خدمات کے صلے میں اس کے فرزند اور جانشین محمد حسین کو جاگیر عطا کی۔ انگریزوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ یہ خاندان ہمیشہ ان کا وفادار رہا ہے۔[۲۸]

میرے اندازے کے مطابق احمد شاہ نے ۱۹۳۴ء کے لگ بھگ ۸۵ سال کی عمر میں وفات پائی اور بٹالہ میں اپنے والد کے پہلو میں دفن ہوا۔ احمد شاہ کی وفات کے بعد اس کا بیٹا محمد حسین شاہ مسند نشین ہوا۔ ۱۹۴۷ء تک بٹالہ میں ان کی گدی موجود تھی۔ آزادی کے بعد جب مشرقی پنجاب سے مسلم آبادی نے پاکستان کی طرف ہجرت کی تو اس خاندان کے افراد بھی لاہور چلے آئے۔

تاریخ ہندوستان | تاریخ ہندوستان، جس کا نام متن میں ـــ تاریخ مشتمل بر احوال ہند و ملوک آں ـ آیا ہے، سکھوں کے ابتدائی دور کی بڑی اہم تاریخ

---

[۲۸] گرفن اور میسی، تذکرہ روسائے پنجاب مطبوعہ لاہور ۱۹۴۰ء، ج ۲، ص ۶۰، ۶۱

ہے۔ ابتداء میں مصنف نے ہندوستان کے جغرافیائی حالات تحریر کئے ہیں اور اس ضمن میں مختلف اقالیم کا ذکر کیا ہے۔ مصنف نے صوبہ اودھ، صوبہ گجرات، صوبہ کشمیر کے حالات مختصراً اور صوبہ لاہور کے حالات تفصلاً قلمبند کئے ہیں۔

صوبہ لاہور کو اس نے مختلف دوآبوں میں تقسیم کیا ہے اور پھر ہر دوآبے کے اہم شہروں اور قصبوں کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ جب وہ کسی شہر کا ذکر کرتا ہے تو وہاں کے باشندوں کے عادات واطوار بھی لکھتا ہے۔ مصنف کا تعلق چونکہ دوآبہ باری سے تھا۔ اس لئے اس دوآبے کے حالات اُس نے بڑی شرح وبسط کے ساتھ نقل کئے ہیں۔ مصنف نے اپنے آبائی وطن بٹالہ کو بڑی اہمیت دی ہے اور ۴۴ ۱ اوراق اس شہر کے لئے وقف کئے ہیں [۲۹] بٹالہ کے ضمن میں ہی اس نے اپنا اور اپنے اکابر کا ذکر کیا ہے۔

مصنف اور اس کے اکابر جس دور سے گذرے ہیں وہ بڑا ہی اہم دور تھا احمد شاہ ابدالی کے حملوں، مختلف سکھ مثلوں کے عروج، سکھوں اور افغانوں کی آویزش کے لئے اس مخطوطہ کا مطالعہ ناگزیر ہے، مصنف کا لب ولہجہ اس دور کے مسلم تاریخ نویسوں کی نسبت قابل تعریف ہے۔ اس کے بزرگوں کو کنہیا مثل کے ہاتھوں بڑے مصائب برداشت کرنا پڑے تھے۔ اس لئے اس نے صرف انہیں ہی۔ بدنہاد و بد نژاد ۔ لکھا ہے [۳۰] احمد شاہ رقمطراز ہے کہ کنہیوں کے عہد میں بٹالہ میں شدید قحط رونما ہوا جس میں ہزاروں انسان لقمۂ اجل بنے۔ بٹالہ کی گلیوں اور بازاروں میں چاروں طرف لاشیں ہی نظر آتی تھیں [۳۱]

---

[۲۹] احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۱۹۱ الف تا ۲۳۵ ب

[۳۰] ایضاً، ورق ۲۲۲ الف

[۳۱] ایضاً۔

کنہیوں نے ایک بار ذبیحۂ گاؤ کو بہانہ بنا کر موکیریاں میں ہزاروں مسلمانوں کو شہید کر ڈالا۔ ۳۲ؔ

سکھ اپنی تاریخوں میں مسلمانوں کے مظالم کے واقعات بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کے عادی ہیں اور وہ خود کو بڑا معصوم اور مظلوم ظاہر کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ بندہ بیراگی کو بھی۔ جس نے چنگیز اور ہلاکو کی یاد تازہ کر دی تھی، مظلوم کے روپ میں ہی پیش کرتے ہیں۔ احمد شاہ کی تاریخ ہندوستان اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس میں مسلمانوں پر سکھوں کے مظالم اور چیرہ دستیوں کے واقعات عام ہیں۔

سکھوں نے اپنے دور میں لاہور کی مساجد، مقابر اور مدارس کے ساتھ جو ظلم روا رکھا تھا، اس کی ایک جھلک تاریخ ہندوستان میں نظر آتی ہے۔ احمد شاہ لکھتا ہے کہ رام باغ کی تعمیر کے وقت سکھ لاہور کی۔ بغایت مکلف۔ عمارتوں کے پتھر اکھاڑ کر امرتسر لے گئے تھے ۳۳ؔ

حضرت میاں میر لاہوریؒ کے مرید اور خلیفہ ملا شاہ بدخشی بڑے مرتاض بزرگ تھے۔ دارا شکوہ اور شہزادی جہاں آرا نے سکینۃ الاولیا اور رسالہ صاحبیہ میں ان کے حالات بڑی تفصیل کے ساتھ لکھے ہیں۔ ان کا مزار کھنڈر کی صورت میں آج بھی موضع میاں میر میں سکھوں کی چیرہ دستیوں پہ نوحہ کناں ہے۔ احمد شاہ رقمطراز ہے کہ ایک بار وہ رام باغ امرتسر کی سیر کے لئے گیا تو اس نے وہاں یہ منظر دیکھا۔

لوح مزار ملا شاہ را کہ آیات قرآن	ملا شاہ بدخشی کی لوح مزار، جس پر قرآنی
و اسمار حسنیٰ بخط نسخ در غایت خوشخطی	آیات اور اللہ تعالیٰ کے نام خط نسخ میں بڑے

۳۲ؔ احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۲۲۲ الف

۳۳ؔ ایضاً ورق ۱۰۴ الف

برآن کندیدہ ونوشتہ بودند، دیدم کہ	خوب صورت انداز میں لکھے ہوئے تھے
دریک گوشہ این باغ افتادہ بود وہنود	باغ کے ایک گوشے میں نظر آئی۔ ہندو جوتوں
باپاپوشہا برآن می نشستند و بی ادبی	سمیت اس پر بیٹھے ہوئے اس کی بے ادبی
می نمودند۔ ۳۴	کر رہے تھے۔

تاریخ ہندوستان میں ضمناً بھنگیوں کی توپ کا ذکر بھی آگیا ہے۔ اس زمانے میں اسے "سنگھاں والی توپ" کہتے تھے۔ ۳۵ بھنگیوں کی توپ غالباً بعد کی اختراع ہے۔ یہ توپ آج بھی لاہور میں مال روڈ پر پنجاب یونیورسٹی کے سامنے ایک خوبصورت چبوترے پر نمائش کے لئے رکھی ہوئی ہے۔

فاضل مصنف نے "ذکر گوروان و ابتدائی سنگھاں و مذہب الیشان" کے عنوان کے تحت سکھ گوروؤں، بندہ بیراگی، نہنگوں، مختلف مثلوں اور سکھوں کے حالات تحریر کئے ہیں۔ اس نے رنجیت سنگھ کا بھی خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اس کے ساتھ اپنی دو ملاقاتوں کی تفصیل بھی بیان کی ہے۔ سکھ مذہب اور گوروؤں کے حالات کے ضمن میں دو باتیں قابل توجہ ہیں۔ اولاً یہ کہ وہ سکھوں کو فرقۂ ہنود لکھتا ہے اور انہیں ہندوؤں سے الگ قوم تسلیم نہیں کرتا۔ ثانیاً یہ کہ وہ صرف گورو نانک کو ہی اصلی گورو تسلیم کرتا ہے اور باقی گوروؤں کو ان کے خلیفے مانتا ہے۔ مثلاً جب وہ چوتھے گورو رامداس کا ذکر کرتا ہے تو وہ اسے رام داس خلیفۂ سوم نانک لکھتا ہے اور جہاں گورو ارجن کا ذکر کرتا ہے تو اسے گورو ارجن خلیفہ چہارم نانک لکھتا ہے۔ ۳۶

---

۳۴ احمد شاہ، تاریخ ہندوستان، ورق ۱۸۶ الف

۳۵ ایضاً ورق ۲۲۰ ب

۳۶ ایضاً، ورق ۱۸۳ الف، ۱۸۳ ب

احمد شاہ نے امرتسر شہر کی بنیاد، وہاں کے کٹڑوں اور بنگوں کے حالات، قلعہ گوبند گڑھ اور دربار صاحب کی تعمیر اور احمد شاہ ابدالی کے ہاتھوں اس کی تباہی کا ذکر بھی خصوصیت کے ساتھ کیا ہے۔ اسی طرح اس نے ترنتارن میں گورو ارجن کے ہاتھوں تالاب کی بنیاد کا بھی ذکر کیا ہے۔ مصنف نے ایک موقعہ پر گرنتھ صاحب کی تدوین کا بھی ذکر کیا ہے۔

آخری اہم واقعہ جو احمد شاہ نے نظم بند کیا ہے وہ سمت ۱۸۷۷ میں شہزادہ نونہال سنگھ کی ولادت ہے۔ ویسے اس نے تاریخ ہندوستان کا اختتام سمبت ۱۸۸۱ میں کیا ہے یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ مصنف بکرمی، ہجری اور عیسوی تینوں سنہ استعمال کرتا ہے

احمد شاہ نے بہت سے واقعات اپنی آنکھوں کے سامنے وقوع پذیر ہوتے دیکھے تھے اور جو واقعات اس کی ولادت سے پہلے پیش آئے تھے وہ اس نے بڑے بزرگوں سے سنے تھے۔ علاوہ ازیں اس کے خاندان کے تمام لوگ پڑھے لکھے تھے اور انہیں تاریخ و ادب کے ساتھ خصوصی دلچسپی تھی اور متعدد واقعات کا ریکارڈ اس کی خاندانی تصانیف میں موجود تھا۔ اس لحاظ سے یہ بڑی اہم اور قابل اعتماد تاریخ ہے۔ یہ بڑے افسوس کی بات ہے کہ اتنی اہم کتاب ابھی تک زیور طباعت سے آراستہ نہیں ہوئی۔ کاش دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے ٹرسٹی صاحبان یا محکمہ اوقاف اس طرف توجہ دیتا۔

فہرست کتب اور ادارہ کے قواعد ضوابط مفت طلب فرمائیے۔

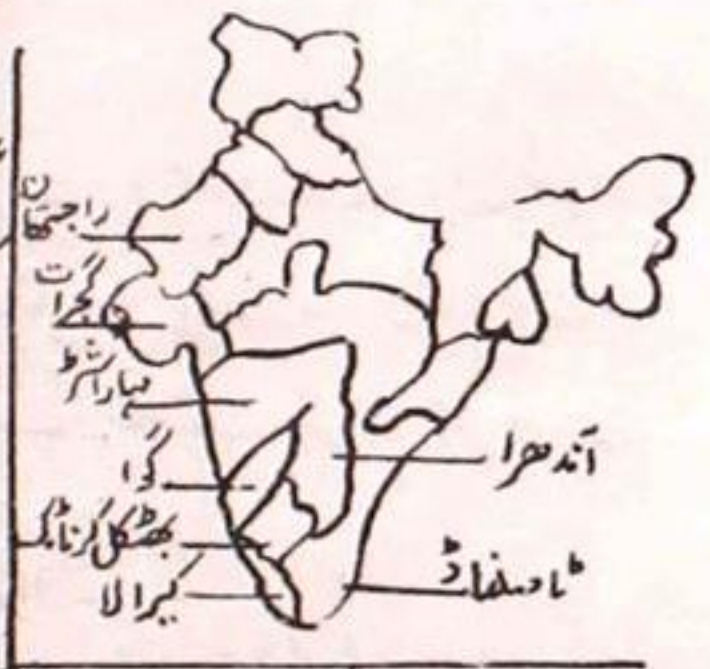
جنرل منیجر ندوۃ المصنفین

اردو بازار جامع مسجد دہلی

بھٹکل کے نوائط کی زبان

از جناب ڈاکٹر حامد اللہ ندوی، بمبئی

(۱)

اگر ہم ہندوستان کے نقشے کو سامنے رکھ کر اس کے ساحلی علاقوں پر ایک سرسری نظر بھی ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ اس کے مغربی ساحل پر چھوٹی بڑی بیسیوں ایسی بستیاں آباد ہیں کہ جن کے نام ہمارے لئے مانوس سے ہیں۔ ان مانوس ناموں میں ایک بھٹکل بھی ہے۔ آج کل بھٹکل کو کوئی خاص تاریخی یا جغرافیائی اہمیت حاصل نہیں ہے لیکن آج سے ہزار بارہ سو سال پہلے یہ جنوبی ہند اور خاص طور پر دکن کی ایک بڑی اہم بستی تھی۔ جہاں عرب تاجر بحری راستوں سے آتے۔ اور ہر قسم کا تجارتی سامان لاتے لیجاتے تھے۔

اسلام کے فروغ کے بعد یہاں مسلمانوں کی آبادی بھی بڑھنے لگی۔ یہ مسلمان یا وہ عرب تھے جو تجارت کی غرض سے یہاں آئے ہوئے تھے یا ان کی اولاد تھی یا پھر وہ لوگ تھے جو ان عربوں کے اثر سے مسلمان ہو چکے تھے۔ مقامی حکومت کی طرف سے انھیں مذہبی آزادی کے علاوہ ہر قسم کی سماجی و معاشرتی سہولتیں بھی حاصل تھیں۔

تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی کے آخر تک دکن اور جنوبی ہند پر تین ہندو خاندانوں کی حکومت تھی۔ جادیو (yadava) کا کتیا (kakatiya) اور ہوئے سالا (Hoysala) جادیو حکمرانوں کا پائے تخت دیوگیری کا کتیا کا ورنگل اور ہوئے سالا کا دوارسمدر تھا۔ بھٹکل کی بندرگاہ آخرالذکر

حکومت کے قبضہ میں تھی اور اسی کے ذریعے عرب دنیا سے اس کی بحری تجارت ہوتی تھی۔

تیرھویں صدی تک شمال میں مسلمانوں کا سیاسی اثر و رسوخ کافی بڑھ چکا تھا۔ کابل سے لے کر بنگال تک اور سندھ سے لے کر گجرات و دکن تک ہندوستان کے سارے علاقے سلاطین دہلی کے زیر نگیں ہو چکے تھے، جنوبی ہند سے البتہ انھوں نے اب تک کوئی باقاعدہ تعرض نہ کیا تھا، لیکن علاؤ الدین خلجی کے عہد حکومت میں اس کا بھی سلسلہ شروع ہو گیا اور مدورا کے ایک ہندو راجا سندر پانڈیا کے بلاوے پر ۱۳۱۰ء میں ملک کافور کی قیادت میں مسلم فوجیں ادھر کو روانہ ہو گئیں، ہوے سالا خاندان کا آخری حکمراں راجا بلالا سوم سندر پانڈیا کا حریف تھا ملک کافور نے مدورا پہنچنے سے پہلے دوار سمدر پر دھاوا بول دیا۔ گھمسان کی لڑائی کے بعد بلالا کو شکست ہوئی اور اس کو گرفتار کر کے دہلی بھیج دیا گیا۔ دہلی میں اس کی کافی آؤ بھگت ہوئی اور ۱۳۱۳ء میں اس کو دوبارہ اپنے علاقے کا حکمراں بنا کر بھیج دیا گیا۔

ملک کافور کے حملے تک جنوبی ہند کے مسلمانوں کو کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہ تھی۔ وہ وہاں محض تاجر یا عام رعایا کی حیثیت سے رہتے تھے اس لئے ہندو بھی ان سے کچھ تعرض نہ کرتے تھے لیکن ملک کافور کے حملے کے بعد انھیں وہاں سیاسی نقطۂ نظر سے دیکھا جانے لگا۔ چنانچہ مقامی ہندو حکومتوں نے انھیں اپنے لئے خطرہ سمجھنا شروع کر دیا اور اندر ہی اندر باقاعدہ ان کے قلع قمع کی تیاریاں شروع ہو گئیں اور اس سلسلہ میں سب سے آگے راجا بلالا ہی تھا۔ اس نے نہایت خاموشی کے ساتھ مذہب کے نام پر ہندوؤں کو متحد کرنا شروع کر دیا۔ علاوہ ازیں اس نے دوار سمدر کو غیر محفوظ سمجھ کر تنگ بھدرا کے جنوبی کنارے پر وجیانگر کے نام سے ایک نئے شہر کی بنیاد رکھی اور اس کو اپنا پائے تخت بنایا۔ اس نئے پائے تخت کی تعمیر سے اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان حملہ آوروں کو سرحد ہی پر روک دیا جائے اندر تک آنے کا موقع

نہ دیا جائے۔

لیکن ہندوؤں کے اتحاد سے فائدہ اٹھانا اور اپنے خواب کی تعبیر دیکھنا راجا بلالا کی قسمت میں نہ تھا، وہ مدورا پر چڑھائی کرتے ہوئے ایک جنگ میں مارا گیا اور اس کے ایک سردار ہری ہر نے ہوے سالا حکومت کے تباہ شدہ کھنڈروں پر ۱۳۳۶ء میں سلطنت وجیا نگر کے نام سے ایک نئی حکومت کی بنیاد رکھ دی اور وہ سارے علاقے اس کے زیر نگیں ہوگئے جو کبھی ہوے سالا حکومت کا حصہ تھے، انہی میں سے ایک بھٹکل بھی تھا اور وجیانگر کی ترقی وعظمت کے ساتھ ساتھ بھٹکل بھی اپنی ترقی وعروج کے انتہائی کناروں کو چھونے لگا۔ [۱]

جنوب میں وجیانگر سلطنت کی بنیاد کے کچھ سال بعد ۱۳۴۷ء میں حسن گنگو ہی نے سلطنت بہمنی کے نام سے ایک مسلم حکومت کی بھی بنیاد رکھدی، گلبرگہ اس کا پایۂ تخت تھا۔

وجیانگر کی ہندو ریاست کی طرح یہ دکھنی مسلم ریاست بڑی تیزی سے بڑھتی، پھیلتی اور ترقی پاتی رہی یہاں تک کہ محمود گاواں کے عہد وزارت میں یہ دونوں ریاستیں ایک دوسرے کے بالمقابل صف آراستہ تھیں اور ان دونوں کی رقابت دن بدن بڑھنے لگی۔ اس طرح ان دو پڑوسی حکومتوں کی سیاسی رقابت نے بہت جلد مذہب کا لبادہ اوڑھ لیا۔ اور دونوں ریاستوں کی مذہبی اقلیتیں جو اب تک امن و چین سے رہ رہی تھیں اور اپنے اپنے ملکوں کی وفادار تھیں۔ شک و شبہ کی نظر سے دیکھی جانے لگیں، اور ان پر مظالم کا سلسلہ بھی شروع ہوگیا۔

چنانچہ یہ بات عام طور پر تاریخوں میں ملتی ہے کہ ۱۳۶۹ء میں وجیانگر کے آٹھویں حکمراں ویرا پکشا کو جب معلوم ہوا کہ بھٹکل کے مسلمان تاجروں نے اب کی جس قدر

---

[۱] محمود بنگلوری: تاریخ جنوبی ہند ص ۱۱۲، ۱۱۳

گھوڑے درآمد کئے تھے وہ سب کے سب بہمنی سلطان کے ہاتھ فروخت کر دیے ہیں۔ اور اس سال وجیانگر کے لئے کوئی گھوڑا باقی نہیں رہا تو وہ اس قدر برافروختہ ہوا کہ اس نے بھٹکل کے تمام مسلمانوں کے قتل عام کا حکم دیدیا ایک روسی سیاح کے بیان کے مطابق دس ہزار عرب تاجر قتل کئے گئے اور جو بچے انھوں نے بھاگ کر گوا میں پناہ لی، جب گوا کا بھی محاصرہ کرکے ان مسلمانوں کا صفایا کرنا چاہا تو محمود گاوان نے فوج کشی کرکے مسلمانوں کو ان مظالم سے نجات دلائی۔ [1]

ویرا پکشا کا جانشین نرسمہا اول ایک لائق حکمراں تھا۔ اس نے مسلمانوں پر ویرا پکشا کے مظالم کی روایت کو ختم کرکے ان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور بھٹکل میں پھر سے مسلمانوں کی آبادی بڑھنے لگی۔ اس نے عرب سوداگروں سے گھوڑوں کی فرمائش کی۔ انھیں معقول معاوضہ دیا۔ تین گھوڑوں کے لئے ایک ہزار طلائی پگوڈا (ایک طلائی سکہ جس کی قیمت ۳½ روپیہ ہوتی تھی) دیا جاتا تھا۔

وجیانگر کے انتہائے عروج کے وقت بھی اس کا انتظامی ڈھانچہ کچھ زیادہ سخت نہ تھا۔ اکثر چھوٹے چھوٹے نیم آزاد علاقے اپنے اپنے مقامی حکمرانوں کے ماتحت تھے اور یہ حکمراں وجیانگر کے باجگذار ہوتے تھے۔ ان نیم آزاد علاقوں میں سری رنگاپٹم نگاپور، گارسوپا اور بھٹکل وغیرہ تھے، چنانچہ ۱۴۹۸ء میں جب واسکوڈی گاما کی سرکردگی میں پرتگالیوں کا ایک قافلہ کالی کٹ کے قریب اترا تو انھوں نے ان علاقوں کے حاکموں کے ساتھ بادشاہوں کا سا رویہ روا رکھا اور ان کے ہاں اپنے سفیر بھی بھیجے اپنے دوسرے سفر بابت ۱۵۰۲ء میں انھوں نے بھٹکل کے حاکم پر تجارتی پابندیاں بھی عائد کرنا چاہیں۔ پھر اور تین سال بعد المیڈا نے بھٹکل اور ہوناور کے حاکموں کو

---

1. Habib & Nizami: A Comprehensive History of India Vol 5, P. 1045

وجیانگر کے بجائے پرتگال کی بالادستی قبول کرنے پر مجبور کر دیا۔ ۱۵۴۳ء میں برامراج کی کوششوں سے بھٹکل پر پھر ایک بار وجیانگر کی بالادستی قائم ہوگئی۔ لیکن جب ڈی سوزا گورنر بن کر آیا تو اس نے اس وقت کی بھٹکل کی رانی کے علاقے پر یہ کہہ کر حملہ کر دیا کہ اس نے شاہ پرتگال کو خراج ادا نہیں کیا ہے، ہزاروں بے گناہ شہری قتل ہوئے، سارا علاقہ آگ اور خون سے دھک اٹھا یہاں تک کہ رانی کو اس کے آگے گھٹنے ٹیکنا پڑا۔

سترھویں صدی عیسوی ہندوستان کے سیاسی خلفشار کے لئے مشہور ہے اس خلفشار نے ہندوستان کے سارے مضبوط قلعوں کو ریت کے تودوں کی طرح یکے بعد دیگرے منہدم کرنا شروع کر دیا۔ پرتگیزوں کے بعد اور بہت سے غیر ملکی ایجنٹ بھی یہاں اپنی بالادستی کے لئے ہاتھ پیر مارنے لگے۔ لیکن آخری جیت انگریزوں کی قسمت میں لکھی ہوئی تھی۔ انگریز حاوی ہوگئے اور انھوں نے ہندوستانی تاریخ اور تہذیب کا رخ بدل کر رکھ دیا۔ اور اور علاقوں کی طرح بھٹکل بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے پردۂ گمنامی میں چلا گیا۔ اب اگر لوگوں کی زبان پر اس کا نام آتا ہے۔ تو وہ محض ضلع شمالی کینرا ریاست کرناٹک کے ایک تعلقہ کی حیثیت سے اور بس۔

(۲) بھٹکل کا ماضی کس قدر شاندار تھا وہ ان غیر ملکی سیاحوں کے بیانات سے ظاہر ہے جو وقتاً فوقتاً ہندوستان آئے اور دکن و جنوبی ہند کا دورہ کیا۔ ان میں سے بعض کے بیانات یہاں پیش کئے جاتے ہیں۔

(۱) ورتھما (varthema) ایک اطالوی سیاح تھا جو وجیانگر کے راجا نرسمہا (۱۴۸۷-۱۵۰۸) کے عہد حکومت میں دکن آیا تھا اس نے لکھا ہے:۔

"بھٹکل ایک بہت ہی خوبصورت اور عظیم الشان شہر (Noble city) ہے اور یہ دکن سے پانچ دن کی مسافت پر واقع ہے۔ اس کے چاروں

طرف فصیل ہے۔ اور سمندر سے ایک میل کی دوری پر ایک چھوٹے سے دریا کے کنارے آباد ہے۔ سمندر سے اس شہر میں پہنچنے کا واحد راستہ بس یہی دریا ہے جو اس کی فصیل کے قریب سے ہو کر گذرتا ہے یہاں کا حکمراں ایک غیر اہل کتاب (Pagan) ہے اور راجا نرسمہا کا باجگذار ہے یہاں کی آبادی بت پرستوں پر مشتمل ہے۔ یہاں بہت سے عرب تاجر بھی ہیں جو حضرت محمد کے لائے ہوئے دین کے مطابق زندگی گذارتے ہیں۔ یہ ایک بڑا معروف تجارتی شہر ہے، یہاں عمدہ قسم کا چاول ہوتا ہے اور شکر بھی بہ افراط پائی جاتی ہے۔ یہاں گھوڑوں اور خچروں کی کمی ہے۔ البتہ گائے۔ بھینس اور بھیڑ بکریاں بہ افراط ہیں۔ یہاں انجیر اور جوز کے علاوہ ہندوستان بھر کے عمدہ پھل ملتے ہیں۔ [۱]

(۲) بار بوسا (Barbosa) بھی ایک اطالوی سیاح تھا جو ۱۵۱۴ء میں ہندوستان آیا تھا اس نے بھٹکل کی تجارتی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے۔

"یہاں جہازوں کی آمد و رفت بے پناہ ہے اور ہر قسم کا مال یہاں لایا اور لیجایا جاتا ہے۔ یہاں زیادہ تر مسلمان اور کچھ دوسرے مذاہب کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ ہرمز (Ormuz) سے بہت سے جہاز یہاں مال لے کر آتے ہیں اور یہاں سے چاول، شکر اور لوہے کی بنی ہوئی اشیا لے جاتے ہیں، ملا بار کے لوگ بھی یہاں کالی مرچ اور دیگر مالوں کی تجارت کرتے ہیں۔ یہاں عمدہ قسم کے ہڑ کا بڑا اچھا ذخیرہ ہے۔

---

[۱] Gazetteer of the Bombay Presidency Vol 15, Pt 2, PP. 226-75

اس کی کافی حفاظت کی جاتی ہے اور عرب و ایران کے مسلمانوں کے ہاتھ
اس کو فروخت کیا جاتا ہے۔ ہرمز اور عدن سے جو جہاز یہاں آتے ہیں
وہ اپنے ساتھ بے شمار گھوڑے، موتی اور جواہرات لاتے ہیں۔ کچھ جہاز
مکہ کے مسلمانوں کے بھی یہاں آتے ہیں اور یہاں سے گرم مسالے وغیرہ لیجاتے ہیں[۱]

(۳) ایک اور یوروپی سیاح پائس (Paes) جو ۱۵۲۰ء کے بعد
ہندوستان آیا تھا۔ اپنے عہد کے بھٹکل کی ترقیوں کا تذکرہ کرتے
ہوئے لکھتا ہے۔

"زامبو جا سے بھٹکل تک بے شمار جنگل ہیں۔ لیکن سڑک بہت سیدھی
اور ہموار ہے۔ اور دونوں کے بیچ کا فاصلہ چالیس فرسخ کے قریب
ہے۔ سڑک کے کنارے متعدد چھوٹی بڑی نہریں بہتی ہیں، یہ تجارتی
اعتبار سے بڑا اہم شہر ہے اور یہاں ہر سال جو مال آتا ہے وہ پانچ
ہزار بیل گاڑیوں کے بوجھ کے برابر ہے۔" [۲]

ان کے بعد بھی وقتاً فوقتاً بہت سے سیاح یہاں آتے رہے اور انھوں نے
بھٹکل کا بڑی اہمیت کے ساتھ تذکرہ کیا ہے، چنانچہ انہی سب بیانات
کی مدد سے "گزیٹیر آف دی بمبئی پریسیڈنسی" نے بھٹکل کے مسلمانوں
کے شاندار ماضی کی جو تصویر پیش کی ہے اس کی کچھ جھلکیاں یہ ہیں:-

"بھٹکل یا سوے گڑھی، ھنوور سے پچیس میل دور جنوب میں ایک
ایسی وادی میں واقع ہے جو پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے۔ ۱۸۸۱ء میں

---

۱ Sherwani Joshi Hist. of Mediecal Deccan Vol 1, P.23

۲ Sewell: A Forgotten Empire P.230

اس کی آبادی ۵۶۱۸ تھی، جن میں ۲۵۴۲ ہندو، ۳۰۶۲ مسلمان اور ۱۴ عیسائی تھے، شمالی کنیرا کی کسی اور بستی میں مسلمانوں کی اتنی کثیر آبادی نہیں ہے جتنی یہاں ہے، ان میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جو آٹھویں تا سولھویں صدی عرب و ایران سے یہاں آکر بس گئے تھے، یہ نہایت امن پسند اور خوشحال لوگ ہیں۔ زیادہ تر درآمد شدہ یا ہندوستانی کپڑے کا کاروبار کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض کافی دولت مند بھی ہیں اور تجارت کی غرض سے جنوبی کنیرا، کورگ، اور اس اور بمبئی کا سفر کرتے رہتے ہیں

"یہ دریا کے دہانے سے تین میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اس کے گہرے پانی میں ڈیڑھ دو ٹن کی کشتیاں آسانی سے آجا سکتی ہیں نقل و حمل کے وسائل کی کمی کی وجہ سے بڑی حد تک یہاں کی تجارتی سرگرمیاں سرد پڑ گئی ہیں۔ اور اب جو کچھ رہ گیا ہے۔ وہ نوائط کی ہمت اور مستعدی کی وجہ سے رہ گیا ہے۔ یہ شہر اب انحطاط پذیر ہے مگر اس کے باوجود کنیرا کی ساری ساحلی بستیوں میں صرف یہی ایک ایسی بستی رہ گئی ہے جہاں آج بھی اس کے شاندار ماضی کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ کنیرا کی کسی اور بستی میں اس قدر آراستہ باغ، خوبصورت مکان اور مضبوط و کشادہ بند نہیں پائے جاتے جتنے یہاں ہیں۔"

"فی الحال یہاں کا بڑا بازار ایک کشادہ اور خوبصورت شارع عام پر واقع ہے، چاول، سپاری، ناریل، کپڑا، یہاں کی اہم تجارتی اشیاء ہیں، یہ شہر درآمد و برآمد کا مرکز بھی ہے۔ اور یہاں سے ہر سال لاکھوں روپے کا مال باہر جاتا ہے یہاں تھانہ، چنگی گھر، پوسٹ آفس اور ایک کنڑی اردو اسکول ہے۔"

"اس شہر میں متعدد شاندار مندروں کے علاوہ چار مسجدیں بھی ہیں۔ سب کی سب سادہ اور غیر منقش ہیں لیکن دو مسجدیں یعنی جامع مسجد اور سلطانی مسجد کافی بڑی اور عالیشان ہیں، جامع مسجد میں ٹائل لگے ہوئے ہیں اور یہ کافی قدیم

سمجھی جاتی ہے، حکومت کی طرف سے اس کو چار سو روپیہ راتب بھی ملتا ہے۔"[۵۶]

"بھٹکل کے مسلمان نوائط یا نو وارد (New Comers) کہلاتے ہیں۔[۵۷]

بھٹکل کے علاوہ یہ زیادہ تر ہنوور کے قریبی علاقوں میں آباد ہیں، یہ کوکنی بولتے ہیں لیکن ایسی کوکنی جو کنٹری آمیز ہے، یہ گورے، متوسط قامت اور دلیر ہوتے ہیں۔ مردوں کے خوبصورت ترشی ہوئی داڑھی بھی ہوتی ہے، خوشحال نوائط دو تا سہ منزلہ خوبصورت گھروں میں رہتے ہیں۔ ان گھروں کے آگے برآمدے بھی ہوتے ہیں۔ جہاں ملاقاتیوں کو بٹھایا جاتا ہے۔ گھر کے اندر کا حصہ خاندان کے حساب سے متعدد کمروں پر مشتمل ہوتا ہے، چٹائیاں، لکڑی کے بنچ، صوفے اور صندوق، تانبے، پیتل کے برتن ان کا اثاثہ ہیں۔ بعض لوگ لکڑی کے پلنگ بھی استعمال کرتے ہیں۔

"چاول اور مچھلی کا شوربہ ان کی عام غذا ہے، وہ سرخ لنگی باندھتے، ریشم کے جیکٹ پہنتے ہیں اور سر پر ایک چھوٹی سی ٹوپی اوڑھتے ہیں۔ جس کے گرد رومال لپٹا ہوتا ہے وہ ہمیشہ کندھے پر یا بغل میں شال یا رومال لئے رہتے ہیں۔ اور ان کے پیروں میں دیسی ساخت کی چپل ہوتی ہے۔ نوائط عورتیں عام مسلمان عورتوں کی طرح لمبا سا جبہ اور چھوٹے آستین کا شلوکا پہنتی ہیں اور سنیاسیوں کی طرح کھڑاؤں کا استعمال کرتی ہیں۔"

"نوائط متحمل المزاج اور محنتی ہوتے ہیں۔ لیکن دیانت داری کے معاملے میں وہ کچھ زیادہ نیک نام نہیں ہیں۔ وہ شافعی مذہب کے پیرو ہوتے ہیں اور ان کی

---

[۵۶] Coretteer of the Bombay Presidency vol 15, Pt 2, PP. 266-75

[۵۷] نوائط کے تاریخی پس منظر پر کافی لکھا جا چکا ہے جن لوگوں کو اس موضوع سے دلچسپی ہے وہ تاریخ النوائط، تاریخ جنوبی ہند اور خانوادۂ بدر الدولہ وغیرہ کا مطالعہ کریں۔

عورتیں بغیر برقع کے باہر نہیں نکلتیں۔ کینرا کے عام مسلمانوں میں سماجی حیثیت سے مغلوں، دکھنیوں اور کوکنیوں کی طرح ان کا درجہ بھی کافی بلند ہے۔ "[۵۸]

(۳) ماضی کی طرح بھٹکل کے مسلمانوں کا حال کچھ بہت زیادہ شاندار نہ رہا ہے۔ لیکن جس قوم نے اپنا ایک شاندار زمانہ دیکھا ہے۔ وہ ہمیشہ خواب غفلت میں نہیں رہتی ایک نہ ایک دن پرانی یادیں اسے اپنی پرانی تاریخ دہرانے پر مجبور کر دیتی ہیں۔ چنانچہ تحریک خلافت کے زمانے میں جب ہندوستانی مسلمانوں میں اپنی ثقافت کے احیاء کا جذبہ بیدار ہوا تو بھٹکل نے بھی کروٹ بدلی اور وہاں کے مسلمانوں نے از سر نو اپنے آپ کو منظم کرنا شروع کر دیا اور یکے بعد دیگرے ان کی دو تنظیمیں وجود میں آئیں، مجلس اصلاح و تنظیم بھٹکل اور انجمن حامی مسلمین بھٹکل، یہ دونوں تنظیمیں اس وقت سے اب تک برابر کام کر رہی ہیں۔ اول الذکر تنظیم نے صدیقی لائبریری کے نام سے ایک شاندار لائبریری کی بنیاد ڈالی جس میں علمی، تاریخی اور مذہبی موضوعات پر ہزاروں کتابیں ہیں۔ اور آج بھی سارے کرناٹک میں مسلمانوں کے پاس اتنا بڑا علمی ذخیرہ اور کہیں نہیں ہے [۵۹]۔ آخر الذکر جماعت نے مسلمانوں میں تعلیم کو عام کرنے کا کام اپنے ذمہ لیا۔ چنانچہ اس کے تحت پہلے مدرسہ پھر ہائی اسکول اور بعد ازاں کالج وجود میں آیا اور یہ سارے تعلیمی ادارے آج بھی بڑی خوبی اور خوش اسلوبی کے ساتھ چلائے جا رہے ہیں۔[۶۰]

بھٹکل کے باہر بھی میسور، کیرالا، تامل ناڈ، آندھرا اور مہاراشٹرا میں ان مسلمانوں کی کافی آبادی ہے۔ چونکہ یہ لوگ تجارت پیشہ ہوتے ہیں اور ملازمت پیشہ کم اس لئے

---

[۵۸] Corettcer of the Bombay Presidency Vol, 15, Pt. 1, PP. 400-410

[۵۹] محی الدین منیری: بھٹکل کی علمی سرگرمیاں، البلاغ بمبئی دینی تعلیم نمبر ۱۹۵۵ء، ص ۱۰۹۔ ۳۸۶

[۶۰] سید انور علی: شاید کہ اتر جائے تیرے دل میں میری بات، تعمیر حیات لکھنؤ ۱۰ رجب، ۵، ص ۲

ان کا ذہن سیاسی مصلحت پسندیوں سے آزاد ہے۔ انھیں اپنی سماجی اور ثقافتی قدریں بہت عزیز ہیں۔ وہ نہ سیاسی ادھیڑبن میں پڑتے ہیں اور نہ محدود مفاد کی خاطر عام مسلم برادری کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ گوکہ لسانی اعتبار سے گریرسن نے انھیں کوکنی مسلمانوں کا ایک حصہ قرار دیا ہے۔ لیکن گزیٹیر میں ان کا ذکر عام کوکنی مسلمانوں سے الگ نوائط کے نام سے ملتا ہے۔ وہ خود بھی اپنے آپ کو نوائط کہتے ہیں۔ اور اپنی الگ پہچان (Identity) کو ہر حالت میں باقی رکھنا چاہتے ہیں۔

گریرسن نے ان کی زبان کو بھی کوکنی زبان کی ایک شاخ قرار دیا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں بھی ان کا اپنا الگ رویہ ہے وہ اس کو نائطی زبان یا زبان نوائط کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ "عرب ملیالم" اور "عرب ٹامل" کی طرح نائطی زبان میں بھی کافی مذہبی ثقافتی ادب پایا جاتا ہے۔ ادھر کچھ سالوں سے اس زبان کا ادبی استعمال کم ہوگیا تھا لیکن اب پھر سے ان کا رجحان اس طرف زیادہ ہوگیا ہے اور نئی نسل نے اپنی زبان کو از سر نو عربی فارسی رسم خط میں عام کرنے کی کوشش شروع کردی ہے۔ چنانچہ اسی کا نتیجہ ہے کہ میسور، مدراس، کیرالا، حیدرآباد، بمبئی اور دوسرے ان علاقوں میں جہاں یہ لوگ بستے ہیں، از سر نو اس نائطی زبان میں ادب پیدا ہونے لگا ہے۔ بمبئی کے دو اخبار "النوائط" اور "نقش نوائط" اور حیدرآباد کی "نوائط ڈائرکٹری" اسی سلسلہ کی چند کڑیاں ہیں۔

(۱) النوائط: یہ ادارۂ تربیت اخوان بمبئی کا ترجمان ہے اور پندرہ روزہ ہے عبداللہ دامودی اس کے ایڈیٹر اور اس کے پرنٹر پبلیشر ہیں۔ سنہ ۱۹۶۲ء میں اس کا اجرا ہوا تھا اور آج تک پابندی سے شائع ہورہا ہے یہ اخبار چار صفحات پر مشتمل ہوتا ہے اور اس میں زیادہ تر ہندو بیرون ہند کے بھٹکلی مسلمانوں اور ان کی مختلف علاقائی جماعتوں کی سماجی و ثقافتی خبریں ہوتی ہیں۔ کبھی اخلاقی اور دینی موضوعات پر بھی عام فائدے کے چھوٹے چھوٹے مضمون اس میں ہوتے ہیں۔ یہ پورا اخبار نائطی زبان میں

ہوتا ہے اور اس کا رسم خط عربی فارسی ہے۔

(۲) نقش نوائط: یہ بھی پندرہ روزہ اخبار ہے یہ کسی ادارے یا تنظیم کا ترجمان نہیں بلکہ عبدالعلیم مولوی کی ذاتی ملکیت ہے۔ سید عبدالرحیم ارشاد اس کے مدیر ہیں یہ گذشتہ سال ۱۹۷۶ء سے نکلنا شروع ہوا ہے۔ اس میں بھٹکلی مسلمانوں کی سماجی و ثقافتی خبروں کے علاوہ عام مسلمانوں سے متعلق بھی اہم خبریں ہوتی ہیں۔ النوائط کی طرح اس کے بھی بعض صفحات دینی و اخلاقی معلومات کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ آٹھ صفحات کا ہوتا ہے، سات صفحے نائطی زبان میں اور ایک "نقش نوائط اردو کے آئینہ میں" کے نام سے اردو میں۔ رسم خط النوائط کی طرح عربی فارسی۔

(۳) نقش نوائط کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ بمبئی میں نائطی زبان میں اخبار شائع کرنے کی یہ ریت کچھ نئی نہیں ہے بلکہ اس سے پیشتر بھی اس برادری کے بعض باا‌ثر لوگوں نے اس سلسلہ میں بہت کوشش کی تھی۔ چنانچہ اس کے پہلے شمارے کے اداریے میں لکھا ہے۔

تقریباً چھتیس سال پہلے یعنی ۱۹۴۰ء میں خواجہ بہاء الدین صاحب اکرمی نے "النوائط" کے نام سے ایک رسالہ نما ماہانہ اخبار بمبئی سے جاری کیا تھا۔ اس کی اس اشاعت میں اس کے پرنٹر پبلیشر جناب ایس۔ ایم: ہارون صاحب کی محنت اور جانفشانی بھی شریک تھی۔ اخبار مختصر ہونے کے باوجود دینیات، اقتصادیات، سیاست حالات حاضرہ اور مختلف جماعتی خبروں کا بہترین نچوڑ ہوتا تھا۔ اس کی چند کاپیاں آج بھی ہمارے پاس محفوظ ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ نائطی زبان میں "النوائط" کے نام سے ایک ماہنامہ بھی ۱۹۴۰ء میں شائع ہوتا رہا ہے جو کسی وجہ سے جاری نہ رہ سکا، موجودہ "النوائط" اسی کی صدائے بازگشت ہے۔

(۴) نوائط ڈائرکٹری: یہ نوائط برادری سے متعلق ایک معلوماتی گائڈ ہے جو نوائط نوجوان، دجے واڑہ، آندھرا پردیش کی کوششوں سے وجود میں آئی ہے اس میں ہند و بیرون ہند کے نوائط بھائیوں کے پتے، فون نمبر، ٹیلی گرام ایڈریس بڑی صحت کے ساتھ درج ہیں، پتے وغیرہ تو انگریزی میں ہیں۔ لیکن تمہید اور بعض پیغامات نائطی زبان میں ہیں۔ اور عربی فارسی رسم خط میں ہیں۔ اس کا اجرا یکم جولائی ۱۹۷۶ء کو ریاست کرناٹک کے وزیر محنت و اوقاف جناب ایس۔ ایم۔ یحییٰ کے ہاتھوں عمل میں آیا ہے جو کہ خود بھی اسی برادری سے تعلق رکھتے ہیں۔

نائطی زبان کو عربی فارسی رسم خط میں لکھنے کی یہ ریت سیکڑوں سال پرانی ہے نقش نوائط کے ایڈیٹر عبدالرحیم ارشاد کے قول کے مطابق اس زبان اور اس رسم خط میں لکھے ہوئے تقریباً دو سو سال پرانے بعض مخطوطات اور سو سال پرانی بعض مطبوعات آج بھی ان کے پاس محفوظ ہیں۔ اس تہذیبی روایت کو مسلسل زندہ رکھنے میں نائطی برادری کی باہمی مراسلاتی زبان کا بڑا ہاتھ ہے کئی نسلوں سے یہ لوگ اپنی ساری نجی خط و کتابت اسی زبان اور اسی رسم خط میں کرتے چلے آرہے ہیں۔ (باقی آئندہ)

التقریظ والانتقاد

زبان اور قواعد

ایک تنقیدی جائزہ

از جناب مولوی حفیظ الرحمٰن صاحب واصف

(۲)

خلوت ص۲۰۸ : بالکسر متروک ہو چکا ہے۔ اگر کوئی بولے تو تنبیہ کی جائے۔

زراعت ص۲۱۱ : عربی میں بھی بکسر اول ہے۔ بفتح اول نہیں ہے۔

زمام ص۲۱۱ : بیشک اصل میں بکسر اول ہے۔ اردو میں بضم اول مشہور ہے اور غلط العام کے تحت آتا ہے۔ بفتح اول کہیں نہیں سنا۔ بعض علما سے بالکسر بھی سننے میں آتا ہے۔

سپردن ص۲۱۱ : یہ اصل فارسی میں بکسر اول وضم دوم ہے اور مشترک ہے۔ راہ طے کرنا اور سونپنا وغیرہ۔ دوسرا مصدر سپاردن ہے۔ اس سے سپارش مشتق ہے۔ سپری بکسر اول وفتح دوم کے معنی ختم شدہ، طے شدہ۔ سپر بکسر اول وفتح دوم ڈھال۔

میرا خیال ہے کہ چونکہ یہ دو معنوں میں مشترک تھا۔ ہندوستانی فارسی دانوں نے دونوں میں فرق کرنے کے لئے راہ طے کرنے کے معنی میں بکسر اول وفتح دوم کو خاص کر دیا۔ مناسبت سپار، سپری، سپر کے ساتھ ظاہر ہے بلکہ جیم تو اس کا ماخذ سپر لکھتا ہے۔ اور وہ بفتح دوم ہی ہے۔ اور سونپنا کے لئے تھوڑا سا تصرف کر لیا یعنی سپردن بضمتین۔ پس ہندوستان میں معنی اول کے لئے بکسر اول وفتح دوم صحیح ہے۔ راہ سپر کا قافیہ نظر، خبر کے ساتھ صحیح ہوگا۔ اور سونپنا کے معنی میں بضمتین صحیح ہے سپردن کا قافیہ خوردن مردن کے ساتھ صحیح ہوگا۔

شتر ص۲۱۳: شائستہ لوگ بضمتین ہی بولتے ہیں۔ بفتح ثانی شاید عوام بولتے ہوں وہ قابل توجہ نہیں۔

شعور، شکیب ص۲۱۴: یہ دونوں لفظ بفتح اول غلط اور ناقابل قبول۔

صندوق، عنوان ص۱۵-۲۱۶: صندوق عربی میں بضم اول بھی ہے اور بفتح اول بھی۔ اور جیم نے صرف بفتح اول لکھا ہے۔ اردو میں بفتح اول مستعمل ہے۔
عنوان عربی میں بھی اور فارسی اور اردو میں بھی جبکہ بالضم مستعمل ہے اور صحیح ہے۔ تو دوسرے نامانوس تلفظ کے ذکر کرنے اور پھر اس کا انکار کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

صومعہ، طہارت، ظرافت، عندلیب ص۲۱۵: صومعہ بکسر سوم اور طہارت ظرافت عندلیب بکسر اول کہیں نہیں بولا جاتا۔

عجلت ص۲۱۵: جلدی کرنے کے معنی میں بفتحتین ہے (بالکسر نہیں) اردو میں بضم اول وسکون دوم فصیح ہے۔

عروس، عروض ص۲۱۶: یہ دونوں لفظ بفتح اول صحیح اور فصیح ہیں۔ بضم اول غلط اور لائق تنبیہ۔

غلاف، عنایت ص۲۱۶: عنایت توجہ و مہربانی کے معنی میں عربی میں بھی بالکسر ہے۔ بالفتح نہیں۔ غلاف اُردو میں بھی بکسر اول ہی بولا جاتا ہے۔ اور کوئی بالفتح بولے تو اصلاح کی جائے۔

غدر ص۲۱۶: اُردو میں فتنہ و فساد کے معنی میں بھی بولتے ہیں۔ اس صورت میں بفتحتین کو غلط العام میں داخل کیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ لیکن عہد شکنی کے معنی میں بسکون دوم ہی صحیح اور فصیح ہے۔

فوارہ ص۲۱۷: عربی لفظ ہے۔ مادہ ف و ر۔ اس مادہ کے الفاظ اُردو میں فوراً،

فی الفور بھی مستعمل ہیں۔ فوارہ بروزن علامہ صیغہ مبالغہ ہے۔ اس کے معنی ہیں پانی کا وہ منبع جس سے پانی ابلتا اور اچھلتا ہو۔ جو حضرات اس کو بالضم بولنا چاہتے ہیں ان سے درخواست ہے کہ وہ اس کے بجائے اُردو کا لفظ پھوارا یا پھوہارا بولا کریں۔

قبول صـ۲۱۷: عربی میں بالفتح اور بالضم دونوں طرح آتا ہے۔ اردو میں کچھ لوگ بالفتح اور کچھ بالضم بولتے ہیں۔ دہلی میں زیادہ تر بالفتح بولا جاتا ہے۔

قزلباش صـ۲۱۷: ہم تو بچپن سے بکسرتین ہی بولتے اور سنتے چلے آئے ہیں۔ اور یہی صحیح ہے

قطامہ صـ۲۱۷: یہ غلط ہے کہ اردو میں بالضم بھی بولا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی بولے تو تنبیہ کیجیے۔

قطعہ صـ۲۱۷ لامحالہ صـ۲۱۸: یہ لفظ جس طبقے سے تعلق رکھتا ہے وہاں بالکسر ہی بولا جاتا ہے۔ قطعۂ زمین۔ ایک قطعہ چپک بھی بالکسر ہی بولا جاتا ہے۔ لامحالہ صرف شائستہ اور تعلیم یافتہ لوگوں میں رائج ہے اور وہ بفتح میم بولتے ہیں۔

گرفت صـ۲۱۸:۔ گرفت، گرفتاری، گرفتار، ہم تو ہر عالم و جاہل خواندہ و ناخواندہ سے بکسرتین ہی سنتے ہیں۔ بفتح اول وکسر ثانی یہ نیا تلفظ نہ صرف اجنبی بلکہ موجب وحشت ہے معلوم نہیں آپ کہاں سے نکال لائے۔

لغایت صـ۲۱۸: تیسرا تلفظ بضم اول جو زیادہ رائج ہے وہ غالباً آپ کو یاد نہیں رہا بہر حال صرف بکسر اول قابل قبول ہے باقی رد۔ اور لغایتہ تو بالکل غلط ہے۔

مراعات، مہارت صـ۲۱۹:۔ مُراعات صرف بضم اول صحیح و فصیح ہے یہ باب مفاعلہ کا مصدر بروزن مواخات ہے۔ بالفتح غلط اور ناقابل تسلیم مہارت کو بالضم کوئی نہیں بولتا۔ اگر کوئی اناڑی بالضم بولے تو ماہرین لغت کو اپنا سر پیٹ لینا چاہیے۔

نحوست، ندامت، نزاکت صـ۲۲۰:۔ نحوست اردو میں بھی زیادہ تر بضمتین ہی۔

بولا جاتا ہے۔ بالفتح جاہل عورتیں بولتی ہیں ان کو تنبیہ کی جائے۔ ندامت، نزاکت عام طور پر بالفتح رائج ہیں۔ بالکسر ناقابل تسلیم۔

نفاذ، نشان، نشاط ص۲۲۱:۔ نشان فارسی میں بھی بالکسر ہے، بالفتح کہیں نہیں۔ اس کا ماخذ نشاندن ہے وہ بھی بالکسر ہے۔ صاحب غیاث اللغات نے سہواً اس کو بالفتح لکھ دیا ہے۔ نشاط ادبی حلقوں کا لفظ ہے بالفتح بولنے کی ہدایت کیجیے نفاذ جس طبقے کا لفظ ہے وہاں بالفتح ہی بولا جاتا ہے۔ بالکسر غیر فصیح اور غلط

نشہ ص۱۳ نشو و نما ص۲۲۱:۔ نشہ، بفتح اول و تشدید شین و سکون ہائے مختفی۔ فارسی لفظ ہے جس کے معنی سُکر و مستی کے ہیں۔ اس کو اہل اردو نے بہ تخفیف شین بروزن وفا بھی استعمال کیا ہے۔ مصرع، یہ وہ نشہ نہیں جسے ترشی اتار دے۔

عربی میں ایک مادہ ن ش ء (مہموز اللام) ہے۔ مجرد میں اس کے مصادر یہ ہیں۔ نشأ بروزن نظم۔ نشوء بروزن اصول۔ نشاء بروزن جمال۔ نشأۃ بروزن وحدت۔ نشاءۃ بروزن علامت۔ ان میں سے اردو میں تین وزن استعمال ہوتے ہیں۔ نشأ بروزن نظم، نشو و نما میں یہی لفظ ہے۔ ہمزہ کے اظہار کے لئے واو کی صورت میں لکھنے لگے جیسے مؤذن اور مؤکدہ میں لکھتے ہیں۔ پھر تلفظ بھی واو کا ہو گیا۔ صحیح تلفظ یہ ہے:۔

نَ شْ ءُ وْ نَ م ا۔ دوسرا اور تیسرا وزن ادبی کتابوں میں استعمال ہوتا ہے۔ نشأۃ ثانیہ اور نشاءۃ ثانیہ۔ مجرد کا صرف ایک مشتق "منشا" استعمال ہوتا ہے۔ منشا کے معنی، زندگی پانے، ظہور پذیر ہونے، تجدید پانے، جوان ہونے اور بڑھنے کی جگہ۔ مجازی معنی مقصد و خواہش۔ باب افعال میں جا کر متعدی بنتا ہے۔ انشاءٌ۔ یہ مصدر اور اس کا اسم فاعل مُنشی اُردو میں مستعمل ہیں۔ غرضکہ فارسی لفظ نشہ سے اس مادہ کو

کوئی نسبت نہیں۔ اس موقع پر منیر لکھنوی اور مولانا حالی دونوں کو
غلط فہمی ہوئی ہے۔

ایک دوسرا مادہ ن ش و (ناقص واوی) ہے۔ اس کا ایک مصدر نشو
بروزن نظم ہے اور دوسرا النشوة بحرکات ثلاثہ بروزن رحمة و فطرت
و قدرت۔ اس کے معنی شراب سے مست ہونا، نشہ میں ہونا باب افتعال
میں جاکر انتشاءٌ اور باب تفعل میں تنشی بروزن تسلی بنا معنی وہی رہے۔
صحاح جوہری، تاج العروس، لسان العرب، اقرب الموارد، المنجد، کسی
میں اس کا متعدی نہیں ملتا اردو میں منشّی اور منشیات کے الفاظ استعمال ہوتے
ہیں منشّی بروزن مقوی باب تفعیل تنشیہ بروزن تجربہ کا اسم فاعل ہے
لیکن جدید عربی میں اس کے معنی کلف دینے کے ہیں سمجھ میں نہیں آتا کہ مؤلف مصباح
اللغات نے لازم کے معنی میں انتشی و تنشّی کے ساتھ نشّی کو کہاں سے لکھ دیا
بہرحال میرا خیال یہ ہے کہ منشّی بروزن مقوی عربی میں مسکر یعنی نشہ آور کے
معنی میں نہیں ہے۔ لفظ نشہ سے اہل ہند نے گھڑ لیا۔ اور فصیح قرار پایا۔

لفظ نشہ کے بارے میں میرا خیال ہے کہ فارسی الاصل نہیں ہے بلکہ نُشُوّة
میں تصرف کر کے بنایا ہے۔ یعنی واو کو شین سے بدل کر ادغام کر دیا۔ اصل فارسی
لفظ مستی ہے۔ اور کہیں ایسا ہوا ہے کہ واو کو ہمزہ سے بدلا ہے یعنی شین مشدد
نہیں ہے۔ صائب کے دیوان میں اس کا املا ایک ہمزہ کے اضافہ کے ساتھ ہے

نشئہ رطل گراں از سنگ می یابیم ما + ہست در آزادی اطفال گل ریزان ما
تنگنائے شہر جائے نشئہ سرشار نیست   نشئہ دیگر دہد در دامن صحرا شراب

کلیات صائب تبریزی مطبوعہ انتشارات کتاب فروشی خیام تہران۔

موصہ ۲۲۲:- ایک مادہ ناقص واوی ہے ن م و۔ اس کا مصدر ہے نُمُوّ
بضمتین و واو مشدد۔ یعنی بالیدن، دوسرا مادہ ہے ناقص یائی ن م ی

اس کے مصدر چند اوزان پر آتے ہیں ان میں سے ایک نماء بروزن جمال بھی ہے۔ مرکب میں صحیح تلفظ دو طرح ہے۔ نَ مْ ءُ نُ مُ وْ۔ نَ مْ ءُ نَ مَ اءْ۔ یہ مرکب اردو میں جس طرح بولا جاتا ہے فصیح ہے۔ لیکن تنہا نمو بضمتین و بہ تشدید واو صحیح ہے بالفتح غلط اور غیر فصیح۔

نوشتن ص ۲۲۲ :۔ فارسی میں نوشتن اور نبشتن بکسرتین کے معنی ہیں لکھنا۔ اور نوشتن نوردیدن بفتحتین کے معنی لپیٹنا اور طے کرنا۔ اردو میں اول الذکر کے اندر تصرف ہوا۔ لیکن مؤخرالذکر کی اصل حرکات بحالہ قائم ہیں۔ جیسے راہ نورد کی ترکیب میں۔

نہنگ ص ۲۲۳ :۔ گھڑیال (یا مگرمچھ) کے معنی میں یہ لفظ فارسی ہے اور بفتحتین ہے اور جو لوگ اس کے معنی سے واقف ہیں وہ اسی طرح (بفتحتین) بولتے ہیں۔ ننگا بے حیا کے معنی میں یہ لفظ بکسر اول وفتح دوم ہے۔ دونوں لفظ الگ الگ ہیں۔ اپنی اصل پر قائم و رائج ہیں اور فصیح ہیں۔ (فرہنگ آصفیہ میں اعراب غلط ہیں)

وقار ص ۲۲۴ :۔ بالفتح صحیح اور فصیح ہے۔ حییم نے بھی بالفتح ہی لکھا ہے۔

یثرب ص ۲۲۴ :۔ بفتح اول سکون دوم وکسر سوم صحیح ہے۔ مدینہ منورہ کا پرانا نام ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرۃ کے موقع پر اس کا نام مدینۃ النبی ہوا پھر مدینہ منورہ مشہور ہوا۔ قرون اولی میں پرانا نام بالکل ترک کر دیا گیا تھا۔ ایرانی اور ہندوستانی شعرا نے اس کو باقی رکھا ہے۔ عوام جس طرح چاہیں ان کو بولنے دیجیے لیکن اصل پر ہی رائج ہے۔

یورش ص ۲۲۵ :۔ سلیمان حییم نے اس کا تلفظ بروزن مونس لکھا ہے اور اردو میں بھی اسی طرح رائج ہے۔ اس تلفظ کے علاوہ دوسرے تلفظ لغت میں لانے

کی کیا ضرورت ہے؟

چبوترہ ص ۲۵۹ :- چبوترہ، چوترہ ہندی لفظ ہے۔ برہان قاطع میں ہونا اس کے فارسی ہونے کی دلیل نہیں۔ فارسی لغات میں بعض ہندی الفاظ بھی درج ہیں۔ جیسے جھروکہ و درشن۔ صاحب غیاث اللغات نے درشن کے معنی جھروکہ لکھے ہیں (کیا فرماتے ہیں مفتیانِ اردوے معلیٰ؟)

موسم برسات، موج لہو، بیچینیٔ دل، راج و مزدور

علی ہذا القیاس چیخ و پکار، جھگڑا ٹنٹا، وغیرہ۔ فریاد کہ فرہاد کی محنت ہوئی برباد۔

میں پھر عرض کرونگا کہ سماعی مرکبات میں قیاس کا دخل نہیں۔ اجرائے ڈگری اور ممبران پارلی منٹ پر قیاس کرکے ڈاکِ صبح ڈاکِ شام اسٹیشن دہلی اڈہ بس کے مرکبات فصیح نہیں قرار دیئے جا سکتے۔

اعلانِ نون ص ۲۸۸ :- نون غنہ کا بحیثیت حرف ہجا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ فارسی میں نون غنہ کا رواج پہلے تھا اور اب نہیں ہے۔ فارسی کلام میں جہاں کہیں حرف علت کے ساتھ ہمیں نون نظر آتا ہے ہم اس کو نون غنہ پڑھتے ہیں لیکن نہ صرف ایرانی بلکہ افغانستانی و ترکستانی بھی اپنے لہجے میں باعلان نون پڑھتے ہیں۔ یعنی حرف علت کو دباتے ہیں کہ اس کا تلفظ زبر یا زیر یا پیش کے قریب ہو جاتا ہے اور اعلان نون ہو جاتا ہے۔

بآسمان نرسد ہر کہ خاک پائے تو نیست	فرو رود بزمین ہر کہ در ہوائے تو نیست
پیران راہ دیدہ درین راہ پرخطر	با قد چون کمان سبق از تیر بردہ اند
جائیکہ خون ز ناخن خورشید می چکد	فرہاد سادہ لوح غم تیشہ می خورد

خط کشیدہ الفاظ کو وہ اس طرح پڑھتے ہیں کہ کچھ حرف علت بھی ظاہر ہو اور نون بھی صاف ظاہر ہو۔ چونکہ اس طرح کا تلفظ ہندوستانیوں کے لئے دشوار ہے

انھوں نے اس نون غنہ کو باقی رکھا اور اتنا غلو کیا کہ نون زائدہ اور نون اصلیہ کا امتیاز بھی باقی نہ رہا۔ مثلاً جان، دین، ایمان، مکان، احسان، امتحان، خون، عیان، تسکین، تحسین، جنون۔ ان سب الفاظ میں نون حروف اصلیہ میں سے ہے۔ خزان، گوشہ نشین، طوفان، حیران، حیوان، انسان، گریان ان الفاظ میں نون زائدہ ہے۔ مزید ستم یہ کہ اعلام پر بھی ہاتھ صاف کیا مثلاً یونان، جاپان، ایران، عثمان، رحمٰن، جیحون وغیرہ۔ اور نہ صرف شعر میں بلکہ عام بول چال میں بھی رضی الدین خاں، علاؤ الدین خاں بولنے لگے۔ رہا سہا بھی غائب ہو گیا۔

اس کارروائی سے سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ اکثر الفاظ اپنے مادہ کے لحاظ سے ناقص ہو گئے۔ مثلاً دین کا "دی" اور مکان کا "مکا" رہ گیا۔ حالانکہ د ی ن اور ک و ن حروف اصلیہ ہیں۔ اور ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ اردو زبان کے الفاظ کو صاف بچا گئے۔ جٹان، اوسان، مچان، ڈھلان، دھیان پرچون، بین ان میں نون غنہ پڑھ کر دیکھیے۔

اب اعلان نون اور غنہ کے لئے کوئی کلیہ قاعدہ بنانا مشکل ہے۔ نون اصلی و زائدہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے ذوق سلیم ہی اس کا فیصلہ کر سکتا ہے۔

عاری ص ۳۲۱:- خالص عربی لفظ ہے۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ اگر اس کے معنی ہوں ننگا، خالی۔ جیسے علم سے عاری، عقل سے عاری۔ تو اس کا ماخذ ہوگا ع ر ی۔ اردو میں اس مادہ کے مندرجہ ذیل مشتقات بولے جاتے ہیں عاری، عریان، عریانی، معرّیٰ۔

اور اگر معنی ہوں زچ، عاجز، مجبور۔ جیسے ہم اس کی حرکتوں سے عاری ہو گئے۔ ہم تو کوشش کرتے کرتے عاری آ گئے تو اس کا ماخذ ہوگا ع ی ر

اردو میں اس کے مندرجۂ ذیل مشتقات رائج ہیں :- عار عیار بر وزن حصار معیار، عیار بر وزن جبار - عار کے معنی وہ کام یا بات یا عیب جو باعث ننگ ہو - اس میں یائے نسبتی لگا کر عاری بنایا - یعنی ننگ محسوس کرنے والا - اسی کے مجازی معنی زچ و عاجز کے ہیں۔

ایک اور مادہ ہے ع و ر - اس کے بھی کچھ مشتقات اردو میں بولے جاتے ہیں عورۃ، اعور، استعارہ، عاریت، مستعار، مستعیر - لفظ عاریت کے اشتقاق کے بارے میں جو قول صاحب فرہنگ آصفیہ نے نقل کیا ہے وہ میرے نزدیک مرجوح ہے - غرضکہ لفظ عاری ہر لحاظ سے عربی لفظ ہے - مہندیا مؤرد نہیں - واضح ہو کہ لفظ عادی جو ع دو سے مشتق ہے اور عاری جو ع ری سے مشتق ہے اگر تنوین آئے تو ان دونوں کی یائے آخر ساقط ہو جائے گی - جیسے عادٍ، عارٍ، قاضٍ، راضٍ، کافٍ - فاقض ما انت، قاضٍ، — کل من علیہا فانٍ۔

لیکن جو عادی، عادت سے اور عاری، عار سے یائے نسبتی لگا کر بنا یا گیا ہے تنوین سے اس کی یا ساقط نہیں ہوگی - جیسے عادیٌّ، عاریٌّ، حجازیٌّ، ہندیٌّ، عراقیٌّ۔

ما ئیقرأ ص ۳۳ :- اس کے معنی ہیں ایسی تحریر جو بے تکلف بآسانی پڑھی جا سکے یعنی لکھنے والا اچھا خوشنویس نہیں ہے ایسا خط ہے جو ضرورت پوری کر دیتا ہے یعنی صاف ہے - امیر اور عسکری کی عبارتوں کا بھی یہی مفہوم ہے -

اُلوٹ ص ۳۴۶ :- اس کے ماخذ کے متعلق فرہنگ آصفیہ میں جو لکھا ہے کہ آن کی تصغیر ہے مجھے اس سے اختلاف ہے - ڈٹ کا لفظ حاصل مصدر میں تو آتا ہے جیسے سجاوٹ لیکن تصغیر کے لئے نظر سے نہیں گزرا۔

آن فارسی لفظ ہے۔ فارسی میں اس کے معنی ہیں ملکیت۔ این کتاب از آنِ من است ۔ اس معنی میں یہ لفظ پرانی دستاویزات میں آتا ہے۔ اردو میں اس کے معنی عادت راسخہ جو موجب حمیت ہو۔ باقی سب معنی مجازی ہیں (ٹ) سنسکرت کا لفظ ہے اس کے معنی گھیرنا، باندھنا، ملانا، جوڑنا، آمادہ کرنا وغیرہ۔

اَن ہندی میں نفی کے لئے آتا ہے۔ جیسے ان دیکھا۔ ان سنی۔ تو انوٹ کے معنی ہوئے کسی کے قابو میں نہ آنا، گھیرے میں نہ آنا، آمادہ نہ ہونا۔ یہ بھی معشوقیت کی ادا ہے چھل بل کے معنی بھی اس کے قریب قریب ہیں۔ شوخی چالاکی جھانسے بازی۔

بھدنا ص ۳۵۴ :- اس لفظ سے اہل دہلی واقف نہیں ہیں، کچے گوشت یا مچھلی میں جو مسالا لگا کر رکھا جاتا ہے اس کو سوندنا (بفتح اول) کہتے ہیں۔ اور جب مسالا سرایت کر جاتا ہے تو رَچنا کہتے ہیں۔ "مسالا رچ گیا اب چڑھا دو" صاحب فرہنگ آصفیہ کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ بندھنا بکسر اول، بیندھنا کا مطاوع ہے۔ اور بیندھنا کے معنی وہ خود لکھتے ہیں :۔ سوراخ کرنا، چھید کرنا، برمانا، برمے سے سوراخ کرنا۔ بیچوں بیچ سوراخ کرنا، موتی میں سوراخ کرنا، گودنا، کچو کے دینا، کچونا، کوچنا، طعنے مہنے سے دل میں سوراخ کرنا۔

ان معانی میں پیوست کرنا، رگ رگ میں بٹھانا۔ کچھ نہیں ہے۔ پھر مطاوع میں (یا فعل لازم میں) یہ معنی کہاں سے آ گئے؟ یہ خیال رہے کہ سوندنا کی جگہ رچانا نہیں بولا جائے گا۔

ڈھونڈھے ہے ص ۳۶۷ :- خانم ممتاز مرزا :-

درد کی دولت بیدار کہاں ڈھونڈ ہو +

یہ خزانے تو فقط دل کے خرابوں میں ہیں

دل سینے میں گھبرائے ہے کیا جانیے کیا ہو   خوں ہو کے بہا جائے ہے کیا جانیے کیا ہو
عشق نے ظلم وہ ڈھایا ہے کہ جی جلنے ہے   اس قدر ہم کو رلایا ہے کہ جی جانے ہے
رہبر کا نہیں ذکر کہ بے وجہ چلے ہے   ورنہ مری منزل تو مرے ساتھ چلے ہے
ہم لاکھ بھلائے ہیں بھلائے نہ بنے ہے   اک نقش ہے جو دل سے مٹائے نہ بنے ہے۔

یہ کس کی خوشبو ڈھونڈے ہے یہ کس کا داماں مانگے ہے
دو چار گلوں کی بات نہیں دل سارا گلستاں مانگے ہے
نظروں میں بھرا اسرار سہی دل ایک تجھی کو جانے ہے
اپنی بھی نہیں اسکو پروا یوں کہنا تیرا مانے ہے

اگر آپ اس ترقیٔ معکوس کا مشورہ دے رہے ہیں اور ایک صدی قبل کی زبان کو پھر زندہ کرنا چاہتے ہیں تو چشم ما روشن دل ما شاد۔ مگر شرط یہ ہے کہ نظم تک محدود نہ رہے۔ نثر میں اور مجلسی گفتگو اور عام بول چال میں بھی زندہ کیا جائے۔ پہلے آپ خود بولنا شروع کر دیجیے اسی طرح رائج ہو جائیگی۔

پیارا ص ۳۹۶ :- پیارا، پیاسا، پیال، دھیان، گیان۔ ہندی الفاظ ہیں۔ ان میں حرف اول حرف دوم کے ساتھ مخلوط ہے۔ یعنی دونوں کا تلفظ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ پس پیارا بروزن فعلن ہی صحیح ہے۔ پیادہ، پیالہ، پیاز فارسی الفاظ ہیں۔ فارسی میں ان کا تلفظ ہندی کی طرح نہیں ہے۔ ابتدا کے دونوں حرف متحرک ہیں۔ پس پیالہ بروزن فعولن ہی صحیح اور فصیح ہے۔ جن اساتذہ نے پیارا کو بروزن فعولن اور پیالہ کو بروزن فعلن باندھا ہے انھیں اشتباہ ہوا۔ دونوں کو گڈمڈ کر دیا۔ تاہم ذوق سلیم کا تقاضا ہے کہ امتیاز کیا جائے۔

پیراک ص ۴۰۶ :- اس کے متعلق اردو مصدر رنامے میں راقم الحروف لکھ چکا ہے۔

سنہ ص ۴۰۸ :- لفظ سنہ کا مادہ س ن و ہے۔ اس کا صحیح تلفظ سَنَۃٌ بروزن

طلب ہے۔ جمع شُنون، سُنوات، سُنہات۔ اردو میں صرف سنین بولی جاتی ہے (حالت نصب میں سنون کا واؤ یا سے بدل جاتا ہے)

دوسرا مادہ ہے س ن ن اس سے مشتق ہے سِنٌّ بکسر اول و نون مشدد معنی دانت اور مقدار عمر وغیرہ۔ اس کی جمع اسنان بالفتح۔ باب افعال میں جاکر اسنان بالکسر۔ اس کے معنی بوڑھا ہونا اسی کا اسم فاعل مُسِنّ بروزن مُخِلّ اردو میں بولا جاتا ہے اس مادہ کے کچھ اور مشتقات بھی اردو میں بولے جاتے ہیں۔ سنت، مسنون، سنان۔

آنچل صـ۱۷۱ :- میر نے اپنے شعر میں آنچل کے لغوی معنی مراد لیے ہیں۔ لیکن عام محاورہ میں آنچل دوپٹہ یا اوڑھنی کا اور دامن کرتے یا اچکن وغیرہ کا کہا جاتا ہے۔

اسلحہ صـ۱۹۶ :- بفتح لام کوئی پڑھا لکھا آدمی نہیں بولتا۔

افق صـ۱۹۶ :- بضم فا اور بسکون فا دونوں صحیح ہیں۔ اردو میں بضمتین رائج ہے۔ بفتح فا کوئی نہیں بولتا۔

اکسیر، بہادر، برادر صـ۱۹۸ :- اکسیر بالکسر ہی صحیح ہے اور زیادہ تر بالکسر ہی بولا جاتا ہے۔ بہادر، دال کے زبر سے ناقابل تسلیم اور غلط۔ برادر اصل میں بکسر اول ہی ہے اور اردو میں بھی بکسر اول بولا جاتا ہے۔

(۱) عام قاعدہ اور دستور ہے کہ جب ضرورت پیش آتی ہے تو کسی چیز یا کسی معمول میں تبدیلی کی جاتی ہے۔ پوری کتاب میں لفظ بلکہ کا املا اس طرح ہے کہ بل کو الگ لکھا ہے اور کہ کو الگ لکھا ہے۔ میں نے بہت غور کیا کہ قدیم املا کے خلاف یہ املا کیوں ایجاد کیا گیا۔ کیا وہ لکھنے میں کچھ مشکل تھا یا پڑھنے میں دشوار تھا؟ ایسی کیا شدید ضرورت پیش آئی کہ نیا املا ایجاد کرنے پر مجبور ہونا پڑا؟ غور سے دیکھا جائے تو یہ نیا املا پڑھنے میں بھی دشوار ہو گیا اور لکھنے میں بھی

بل اور کہ مل کر ایک لفظ بن چکا تھا۔ اب بل کے لام کا دائرہ بنانا پڑتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں وقت زیادہ صرف ہوتا ہے۔ پڑھنے میں بل کے اوپر زبان قدرتی طور پر خود بخود رک جاتی ہے۔ اس کے تلفظ میں وہ روانی نہ رہی جو پہلے تھی ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ ایسا کیوں کیا گیا۔ یہ دونوں حرف ہیں اسم یا فعل نہیں۔ ان کو ملا کر لکھنے میں کیا قباحت تھی؟

بیشک ضلعمراد آباد، ضلعبدایوں، کتبخانہ، کیمبواقق، علیگڈھ، یہ املا قابل اعتراض ہے۔ لیکن تفریق کا عمل اس حد تک بھی جاری نہیں ہونا چاہیے کہ بیزار، بیگار، بیکار، بیہودہ، بیسن، بیلن، بیٹھن، بیٹھک، بیکا، ٹلگی، بیوہ بیدار وغیرہ کے ٹکڑے کر دیے جائیں۔

بڑی حیرت اس پر ہے کہ آپ اقتباسات میں بھی اپنا ہی املا جاری کرتے ہیں۔ مثلاً ص ۳۳۹ تحت شگفانہ "بل کہ فصیح ہے" ص ۳۶۳ "اب غزل کہہ دینا آپ کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے" ص ۳۶۵ "رو پیا پیسا بہت چاہیے"

(۲) مگر عام ہندی و انگریزی لفظ عموماً نہیں کھپ پاتے" ص ۵۵ "کھپ پاتے کی فصاحت سے کون انکار کر سکتا ہے؟ اردوئے معلیٰ کی ٹکسال کہاں ہے؟

اب اسے ڈھونڈھو چراغ رخ زیبا لیکر۔

یہ جو کچھ لکھا گیا اپنی معلومات اور رائے کے مطابق لکھا گیا۔ اور سہو و خطا سے منزہ صرف وہی ذات رب العلمین ہے۔

(باقی آئندہ)

تبصرے

تذکرۂ مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی از مولانا محمد میاں صدیقی
تقطیع متوسط، ضخامت چار سو صفحات، کتابت و طباعت بہتر،
قیمت مجلد ۲۰/ روپیے
پتہ :- مکتبہ "عثمانیہ" جامعہ اشرفیہ، فیروز پور روڈ۔ لاہور۔

مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی برصغیر ہند و پاک کے جلیل القدر عالم، مصنف اور وسیع المطالعہ محقق تھے، حدیث آپ کا خاص فن تھا۔ عربی زبان و ادب کا اعلیٰ ذوق رکھتے تھے، حق گوئی اور للّٰہیت آپ کا شعار تھا برسوں تک حیدرآباد اور دیوبند میں اعلیٰ درجہ کے مدرس رہے۔ متعدد بلند پایہ کتابیں اور رسالے عربی اور اردو میں تصنیف کیں، وعظ و ارشاد کے میدان کے بھی شہسوار تھے۔ سینکڑوں طلباء نے جن میں سے بہت سے حضرات اب برصغیر کے نامور علماء، ارباب قلم اور اصحاب فن ہیں۔ آپ سے استفادہ کیا۔ تقسیم کے بعد پاکستان منتقل ہو گئے اور ۲۸ جولائی ۱۹۷۴ء کو وفات سے چند ماہ پہلے تک جامعہ اشرفیہ، لاہور میں شیخ الحدیث کے عہدہ پر فائز رہے۔ یہ کتاب جس کے مصنف خود مولانا کے لائق فرزند ارجمند ہیں مولانا کے ہی حالات و سوانح، فضائل و کمالات علمی و عملی خدمات اور اخلاق و شمائل کے تذکرہ پر ہے، اگرچہ اس کتاب میں مولانا کی تصنیفات اور ان کے علمی کمالات کا تذکرہ تشنہ اور نامکمل ہے اور لائق مولف نے خود بھی اس کے بعد ایک مستقل تذکرہ تحقیق اور جامعیت کے ساتھ لکھنے کا وعدہ کیا ہے (ص ۱۱)

تاہم جہاں تک عام سوانح حیات اور واردات و واقعات زندگی کا تعلق ہے اس کتاب کا مطالعہ مفید اور موجب خیر و برکت ہوگا۔

الاوراد تصنیف حضرت شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی۔ تقطیع متوسط ضخامت دو سو صفحات، کتابت و طباعت اعلیٰ۔ قیمت 25/-

پتہ: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان - اسلام آباد، پاکستان

حضرت شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی المتوفی ۶۶۱ھ اکابر اولیائے اسلام میں سے ہیں، الاوراد کے نام سے آپ کی تصنیفِ لطیف کا ایک قدیم مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لاہور کے کتب خانہ میں محفوظ تھا۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں حضرتؒ شیخ نے مختلف نمازوں کے بعد مختلف مواقع پر اور مختلف اغراض و مقاصد کے لئے اوراد و ادعیہ کا ذکر کیا ہے جو حضرت شیخ کے مجرب رہے ہیں۔ مولانا محمد میاں صدیقی نے اس کو بڑی محنت اور قابلیت سے اڈٹ کیا ہے۔ کتاب میں کسی آیت، حدیث یا کسی بزرگ کے مقولہ کا ذکر آیا ہے تو اسے حوالہ کے ساتھ نقل کیا ہے، مشکل اور اصطلاحی الفاظ کے معانی لکھے ہیں، پھر مرکز تحقیقات فارسی نے اسے اس اہتمام سے چھاپا ہے کہ کتاب آئینہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کتاب سے خالص اسلامی زندگی بسر کرنے کے آداب و شرائط کا علم ہوگا۔ ہر مسلمان کو اس کا مطالعہ اور اس پر عمل کرنا چاہیئے۔

نظرات از جناب وقار احمد صاحب رضوی۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۳۶ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد -/12

پتہ: مکتبۂ دانیال، کراچی۔

آج کل اردو زبان نے تنقید نگاری میں جو غیر معمولی ترقی کی ہے وہ ادبا

کی کسی اور صنف میں نہیں کی، لیکن چونکہ اکثر و بیشتر تنقید نگار وہ ادیب ہیں جنھوں نے مغربی افکار و نظریات کا مطالعہ دلچسپی اور غور سے کیا ہے۔ اس بنا پر اون کی تنقید میں ایک خاص نقطۂ نظر کی ترجمان ہوتی ہیں اور اون میں معروضیت کی کمی کا احساس ہوتا ہے اس طرح کی تنقیدوں کی مثال کم و بیش ایسی ہے جیسے کوئی مشرقی حسن و جمال یا مشرقی موسیقی کا جائزہ مغربی یا مارکسی نظریۂ جمال و موسیقی سے لے۔ اس کتاب کے لائق مصنف اردو زبان کے استاد ہونے کے ساتھ عربی میں ایم۔ اے بھی ہیں اس لئے انھوں نے مغرب اور مشرق دونوں کے تنقیدی افکار و نظریات سے پورا استفادہ کیا ہے۔ اور اس بنا پر اون کا نقطۂ نظر معروضی ہے، چنانچہ اس کتاب میں انھوں نے اسی نقطۂ نظر یعنی معروضی تنقید کے ارکان و شرائط اور اس کے ضوابط و قواعد کی تشریح کی ہے کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے جن میں ادب کی تعریف، اوس کی تاریخی، لغوی اور اصطلاحی ماہیت ادبی تنقید کا مفہوم اور اس کی تاریخی، لغوی اور اصطلاحی ماہیت پر سیر حاصل گفتگو کرنے کے بعد شعر کی تعریف، اور اس کی حقیقت، عرب کے مشہور ناقد قدامۃ بن جعفر کے تنقیدی نظریات، اور پھر ارکان نقد پر شگفتہ اور دان زبان میں کلام کیا ہے، اگرچہ اب عربی زبان نے بھی فن تنقید میں بہت ترقی کی ہے۔ اور اوس میں پہلے سے بھی اس فن پر ابن رشیق، ابن قتیبہ اور دوسرے لوگوں کی کتابیں موجود ہیں۔ تاہم اردو زبان کے ادیبوں کو عربی نقد سے متعارف کرنے کے لئے قدامۃ کا ذکر کافی ہوگا اس حیثیت سے اس کتاب کا مطالعہ مفید ہوگا۔

صحبت یار آخر شد از ڈاکٹر شعیب اعظمی تقطیع متوسط ضخامت ۲۲۳ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت درج نہیں۔
پتہ: انڈو پرشین سوسائٹی، دہلی

نوجوان مصنف جو جامعہ ملیہ اسلامیہ میں فارسی کے استاد ہیں انھوں نے بنیاد فرہنگ ایران کی دعوت پر ۱۹۶۷ء میں ہندوستان کے بارہ فارسی کے اساتذہ اور طلباء کے ساتھ ڈھائی مہینے کے لئے سیر و سیاحت کے لئے ایران کا سفر کیا تھا۔ یہ کتاب اسی سفر کی روداد ہے۔ چونکہ اس سفر کا مقصد ایران کی معاشرت اور وہاں کے سماجی حالات کا مشاہدہ اور اس کے ذریعہ ایرانی بول چال سے واقف ہونا تھا اس لئے اس وفد کو تہران، اصفہان، شیراز اور خراسان کی سیر کرائی گئی ہے۔ علاقوں میں ان حضرات نے تاریخی مقامات اور تعلیمی اداروں کو دیکھا۔ بازاروں اور تفریح گاہوں میں گھومے پھرے۔ عوام و خواص سے ملاقاتیں کی۔ سماج کے اچھے برے مناظر دیکھے۔ چھوٹے، بڑے ہوٹلوں میں کھانا کھایا۔ اس بنا پر اس کتاب میں تاریخی، ادبی اور علمی معلومات کے علاوہ ایران کے سماجی اور معاشرتی حالات کا تذکرہ مفصل ہے اور دلچسپ بھی ایران کا سفر کرنے والوں کے لئے یہ کتاب ایک گائڈ کا کام کر سکتی ہے۔

ضروری گذارش ادارۂ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا برہان کی خریداری وغیرہ کے سلسلہ میں جب آپ دفتر کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ تحریر کرنے کے ساتھ برہان کی چٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ نمبر بھی ضرور تحریر فرما دیں۔ اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں جس سے بڑی زحمت ہوتی ہے۔ (جنرل منیجر)

مجلس کی دو نئی اور اہم کتابیں

نئی دنیا امریکہ میں صاف صاف باتیں

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ۔

امریکہ اور کناڈا میں مولانا ندوی کی اہم تقریروں اور خطابت کا فکر انگیز مجموعہ، مغربی تہذیب اور معاشرت کا جائزہ، تجزیہ اور مطالعہ اور امریکہ کے مقیم مسلمانوں کے بارے میں اہم مشورے۔ ایک نئی کتاب جس میں سچی اور صاف صاف باتیں کہی گئی ہیں، طویل تجربہ اور مطالعہ کا نچوڑ پیش کر دیا گیا ہے۔ اور مشینی تہذیب کے سب سے بڑے مرکز میں اس بلند سطح سے گفتگو کی گئی ہے جس پر کھڑے ہو کر دیکھنے والے کو پرانی اور نئی دنیا ایک بے حقیقت سراب اور اس کی چمک دمک جھوٹے نگوں کی آب و تاب نظر آتی ہے،

یہ کتاب اہل وطن کے لئے امریکہ کے سفر کی "سوغات" بھی ہے اور امریکہ کے احباب اور میزبانوں کے لئے ان کے خلوص و محبت کی مکافات بھی۔

صفحات ۱۴۰۔ دیدہ زیب کتابت وطباعت، نظر افروز سرورق، قیمت ساڑھے سات روپئے۔

سیرت سید احمد شہیدؒ
مؤلفہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

عالم اسلام میں ایمان و یقین اور عزیمت و جہاد کی روح پرور ہوائیں بارہا چلی ہیں لیکن تیرھویں صدی کے مجدد اور مجاہد کبیر حضرت سید احمد شہیدؒ کے عہد میں ہمارے اس تحتی براعظم میں ایمان کی یہ باربہاری اسطرح چلی کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں کی یاد تازہ ہو گئی۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے مؤرخانہ، عالمانہ اور ادیبانہ قلم سے یہ داستان جسطرح لکھی گئی اسکا صحیح اندازہ پڑھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ تقریباً بارہ سو صفحات، کتابت، طباعت دیدہ زیب مکمل سیٹ دو جلدوں میں مجلد اردو اڈیشن ۔/۴۴ روپئے۔ انگریزی ۔/۴۴ روپئے

پتہ

مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ندوہ پوسٹ بکس نمبر ۱۱۹ لکھنؤ

سنہ ۱۹۵۴ء — حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی ۔ العلم والعلماء ۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت ۔
تاریخ صقلیہ (تاریخ ملت جلد نہم)

سنہ ۱۹۵۵ء — اسلام کا زرعی نظام، تاریخ ادبیات ایران، تاریخ علم فقہ، تاریخ ملت حصہ دہم سلاطین ہند اول
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

سنہ ۱۹۵۶ء — ترجمان السنہ جلد ثالث ۔ اسلام کا نظام حکومت (طبع جدید دلپذیر ترتیب) جدید بین الاقوامی
سیاسی معلومات جلد دوم ۔ خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

سنہ ۱۹۵۷ء — لغات القرآن جلد پنجم، صدیق اکبرؓ، تاریخ ملت حصہ یازدہم سلاطین ہند دوم، انقلاب روس اور روس انقلاب کے بعد

سنہ ۱۹۵۸ء — لغات القرآن جلد ششم، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، تاریخ گجرات، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم

سنہ ۱۹۵۹ء — حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط، ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، مصائب و رکوع ۔

سنہ ۱۹۶۰ء — تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹ ۔ ۳۰ ۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط
امام غزالی کا فلسفۂ مذہب و اخلاق ۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام ۔

سنہ ۱۹۶۱ء — تفسیر مظہری اردو جلد اول، مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط، اسلامی کتب خانے، عرب دنیا ۔
تاریخ ہند پر نئی روشنی

سنہ ۱۹۶۲ء — تفسیر مظہری اردو جلد دوم ۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں ۔ معارف الآثار ۔
نیل سے فرات تک ۔

سنہ ۱۹۶۳ء — تفسیر مظہری اردو جلد سوم ۔ تاریخ ردہ ۔ سرکشی ضلع بجنور ۔ علماء ہند کا شاندار ماضی اول

سنہ ۱۹۶۴ء — تفسیر مظہری اردو جلد چہارم، حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط، عرب و ہند عہد رسالت میں
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں ۔

سنہ ۱۹۶۵ء — ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول ۔ تاریخی مقالات
لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر ۔ ایشیا میں آخری نوآبادیات

سنہ ۱۹۶۶ء — تفسیر مظہری اردو جلد پنجم ۔ مرور عشق ۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک ۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں ۔

سنہ ۱۹۶۷ء — ترجمان السنہ جلد چہارم، تفسیر مظہری اردو جلد ششم، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کی فقہ

سنہ ۱۹۶۸ء — تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم ۔ تین تذکرے ۔ شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت رفتہ ۔

سنہ ۱۹۶۹ء — تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم ۔ تاریخ الفخری ۔ حیات ذاکر حسین ۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر

سنہ ۱۹۷۰ء — حیات عبدالحی، تفسیر مظہری اردو جلد نہم ۔ مآثر و معارف ۔ احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت

سنہ ۱۹۷۱ء — تفسیر مظہری اردو جلد دہم ۔ بیماری اور اس کا روحانی علاج ۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان

سنہ ۱۹۷۲ء — فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ۔ انتخاب الترغیب والترہیب ۔ اخبار التنزیل
عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

Regd. No. D. (D) 231 Phone 26 28 15 September 1978

Subs. Rs 15-00 Per Copy Rs. 2-00

حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں پرنٹر پبلشر نے یونین پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے شائع کیا۔

جلد ۸۱ | ذیقعدہ ۱۳۹۸ھ مطابق اکتوبر ۱۹۷۸ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

۱- نظرات	سعید احمد اکبرآبادی	۱۹۴
۲- ہندوستان میں علمِ حدیث	از: حضرت مولانا مفتی نسیم احمد صاحب فریدی چاہ غوری۔ امروہہ	۱۹۷
۳- اسلام کا نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ	از: جناب ڈاکٹر ماجد علی خاں صاحب لکچرر اسلامیات، جامعہ ملیہ دہلی	۲۱۰
۴- بھٹکل کے نوائط کی زبان	از: جناب ڈاکٹر حامد اللہ صاحب ندوی بمبئی	۲۱۹
۵- التقریظ والانتقاد: اُردو املا (ایک تنقیدی جائزہ)	از: جناب مولوی حفیظ الرحمان واصف صاحب دہلی	۲۳۰
۶- وفیات	از: جناب حباب آفرید صاحب	۲۴۷
۷- تبصرے	س ح	۲۵۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے کہ گزشتہ ماہ رمضان میں جانسبرگ (جنوبی افریقہ) کے ایک جید عالم اور
اور نہایت مخیر بزرگ مولانا محمد اسمٰعیل نانا کا انتقال ہوگیا' مرحوم اصل باشندہ ڈابھیل یا سملک
ضلع سورت گجرات کے تھے۔ ہم لوگ جب ڈابھیل پہنچے ہیں اس وقت یہ مدرسہ میں متوسطات
پڑھتے تھے مفتی صاحب اور راقم الحروف دونوں کے اسباق میں پابندی سے شریک ہوتے
اور صبح و شام کمرہ میں حاضر رہتے تھے اس زمانہ میں گاندھی جی کی تحریک سول نافرمانی چل رہی
تھی حکومت نے اس میں شریک ہونے والوں کی جائدادیں ضبط کر کے ان کو فروخت کرنا
شروع کیا تھا۔ اس پر مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی نے اپنا مشہور اور معرکۃ الآرا
فتویٰ دیا کہ ان جائدادوں پر حکومت کا قبضہ ناجائز اور حرام ہے' اس لیے کسی مسلمان کے
لیے ایسی جائیداد کا خریدنا جائز نہیں ہے' اس فتوے سے ایوانِ حکومت میں زلزلہ آگیا اور
فتویٰ ضبط کر لیا گیا' اس موقع پر مرحوم مولوی محمد اسماعیل نانا نے بڑی جرأت مندی اور
دلیری کا ثبوت دیا' اس فتوے کا گجراتی زبان میں ترجمہ کیا' ہزاروں کی تعداد میں طبع کیا اور پھر
راتوں رات خفیہ طور پر دورہ کر کے اسے ایک ایک مسلمان کے گھر پہنچایا' مرحوم نے جو کچھ پڑھا تھا
شوق محنت اور دلچسپی سے پڑھا تھا۔ مطالعہ کے خوگر تھے۔ اس لیے علمی استعداد پختہ تھی طبیعت
کے شروع ہی سے بڑے نیک اور دین دار تھے۔ فراغت کے بعد جنوبی افریقہ چلے گئے اور کاروبار
شروع کیا تو لکھ پتی بن گئے' نہایت مخیر اور سیر چشم تھے' عربی مدارس کی امداد بہت دل کھول
کر کرتے تھے۔ کتنے ہی مولوی صاحبان اور حاجت مندوں کے مستقل ماہانہ وظائف انھوں
نے مقرر کر رکھے تھے۔ بصرف زر کثیر متعدد دینی کتابوں کا اردو سے انگریزی میں ترجمہ کرایا اور

بڑے اہتمام سے چھاپ کر انھیں شائع کیا' دیوبند اور اس کے علما کے نام کے عاشق تھے، کئی سال سے فالج کے شدید مرض میں مبتلا تھے اور صاحبِ فراش ہو گئے تھے لیکن اس عالم میں بھی خدمت علم دین کے بڑے بڑے منصوبے بناتے اور ان پر عمل کرتے رہتے تھے اگرچہ بیمار فالج کے تھے۔ لیکن انتقال دورۂ قلب سے اچانک ہوا۔

اللھم اغفر لہ وارحمہٗ۔

تاریخ دار العلوم دیوبند جس کا ارباب ذوق کو شدت سے انتظار تھا. خدا کا شکر ہے اسکی پہلی جلد اعلیٰ کتابت و طباعت کے ساتھ شائع ہو گئی ہے مجلس شوریٰ نے اس کی ترتیب و تالیف کا کام سید محبوب حسن صاحب رضوی کے سپرد کیا تھا اور اس میں شک نہیں کہ اس کام کے لیے اس سے بہتر اور کوئی انتخاب نہیں ہو سکتا تھا. موصوف وطن تعلیم اور ملازمت' ہر اعتبار سے دیوبندی ہیں مطالعہ اور تحقیق و تلاش کا ذوق فطری ہے' تاریخ سے طبعی مناسبت ہے' اردو کے ادیب ہیں مورخ کا فرض ہے کہ واقعات کے بے کم و کاست بیان تک محدود رہے اور تاریخ کو پروپیگنڈا نہ بنائے' اس حیثیت سے ہمارے نزدیک یہ کتاب اپنے مقصد میں بوجوہ کامیاب ہے اس میں مستند ماخذ و مصادر کی روشنی اور شگفتہ رواں زبان میں' اسلام میں تعلیم اور مدارس کی مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ یہ مدرسہ کب کہاں اور کیوں اور کس طرح قائم کیا گیا' اس کے قائم کرنے والے کون کون حضرات تھے. وہ کس پایہ کے بزرگ اور ارباب علم و فضل تھے۔ ان کے عزائم اور مقاصد کیا تھے. اس مدرسہ کے مدرس اور طالب علم کون کون اور کیسے کیسے تھے' نصاب کیا تھا طریق درس و تربیت کیا تھا. مدرسہ کی اپنی عمارت کب بننی شروع ہوئی اور تعلیم' انتظام' تعمیر' طلبا' اور اساتذہ کی تعداد' زرچندہ' دار العلوم کی مقبولیت' مرجعیت' اور ملک و بیرون ملک میں دار العلوم کا نفوذ و اثر اور دار العلوم کے شعبوں اور اس کی ملی اور مذہبی خدمات میں توسیع' ان سب میں عہد بعہد کیا ترقی ہوتی رہی. کتاب کا مقدمہ پچاس صفحات میں ہے حضرت مہتمم مولانا قاری محمد طیب صاحب نے لکھا ہے جو نہایت موثر اور دلآویز ہے اس میں مولانا نے اپنے خاص اندازِ تحریر و خطابت میں بڑی تفصیل سے یہ

بتایا ہے کہ دارالعلوم کی تاسیس اور اس کی تعمیر و ترقی میں کون کون سے عوامل روحانی و معنوی کارفرما رہے ہیں، اس میں شک نہیں کہ یہ عوامل بھی تاریخ دارالعلوم کے معنوی عناصر ہیں اور ان کا ذکر اس سے زیادہ بہتر طریقہ پر نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لیے یہ مقدمہ اردو ادب میں ایک خاصہ کی چیز ہے۔

اب ہندوستان میں بھی عربی زبان میں بولنے اور لکھنے کا رواج عام ہوتا جا رہا ہے۔ متعدد مدارس سے عربی میں اخبارات اور رسائل مختلف معیار کے شائع ہو رہے ہیں لیکن ضرورت تھی کہ بغداد اور دمشق کی اکاڈمیوں (المجمع العلمی) کے نہج پر ہندوستان میں بھی ایک بلند پایہ علمی اور تحقیقی اکاڈمی قایم ہو اور اس کا عربی میں ایک مجلہ بھی ہو۔ خوشی کی بات ہے کہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے صدر شعبہ عربی پروفیسر مختار الدین احمد صاحب جو خود عربی اور اردو ادب کے نامور محقق اور مصنف ہیں ان کو اس ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور ان کی کوشش اور توجہ سے المجمع العلمی الہندی" کے نام سے ایک اکاڈمی قایم ہوگئی جو بہت سے ارکان پر مشتمل ہے، اسی اکاڈمی کے پروگرام میں صدر شعبۂ عربی کے زیر ادارت ایک ششماہی مجلہ شائع کرنا بھی ہے چنانچہ اس کا پہلا نمبر شائع ہو گیا ہے جو مضامین و مقالات، جزوی معلومات، تنقید و تبصرہ، زبان و بیان، تنظیم و ترتیب، کے اعتبار سے بغداد و دمشق کے "المجمع العلمی کا ثنیٰ معلوم ہوتا ہے۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اس اکاڈمی اور اس کے مجلہ کی توسیع و ترقی کے لیے بڑے امکانات ہیں۔ کیوں کہ وہاں نہ فنڈ کی کمی ہے اور نہ اہل اور لائق و قابل افراد و اشخاص کی قلت ہے۔ ضرورت بس دل کی لگن اور محنت و شوق کی ہے ہم اس اکاڈمی اور اس کے مجلہ کا خیر مقدم کرتے ہیں اور دعا ہے کہ اس کو پائیداری نصیب ہو اور اس سے جو توقعات ہیں وہ پوری ہوں۔

ہندوستان میں علمِ حدیث

اُنّیسویں اور بیسویں صدی میں

حضرت مولانا مفتی نسیم احمد صاحب فریدی، چاہ غوری۔ امروہہ

ہندوستان میں علمِ حدیث کے درس و تدریس کا سلسلہ سلطنتِ مغلیہ کے قیام سے بہت پہلے جاری ہو چکا تھا۔ گجرات اور سندھ میں، دہلی اور اس کے اطراف سے زیادہ اس فن کی طرف توجہ تھی۔ حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ غالباً ہندوستان کے عہد اکبری و جہانگیری کے وہ پہلے محدث ہیں۔ جنھوں نے حجاز مقدس میں حدیث پڑھی اور ہندوستان واپس آکر تمام عمر حدیث و فقہ کے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں گذاری۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی کے بعد اُن کے صاحبزادے شیخ نور الحقؒ نے اپنے والد ماجد کی روایات کو زندہ رکھا اور ان کے ایماء پر چھ جلدوں میں بخاری کی شرح لکھی اور شمائل ترمذی کی شرح بھی کی۔ ان کے بعد شیخ دہلوی کی نسل سے مولانا سلام اللہ محدث رامپوری نے علم حدیث کی خدمت کی اور مُحلّی شرح مؤطا لکھ کر معلّمینِ حدیث کے واسطے بڑی آسانی بہم پہنچائی۔

شیخ عبد الحق کے بعد حدیث کے درس و تدریس کا سلسلہ زیادہ سرگرمی کے ساتھ نہیں چلا اس کے اسباب جو کچھ بھی ہوں، ہم اس سے قطع نظر کر کے آخر عہدِ مغلیہ میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کی اولاد و احفاد اور تلامذہ نے علم حدیث کی ترویج

و ترقی میں جو نمایاں خدمات انجام دی ہیں ان کو بیان کرنا چاہتے ہیں ۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اورنگ زیب سے لے کر شاہ عالم تک ۱۰۔۱۱ بادشاہوں کا زمانہ پایا ۔ ان میں اورنگ زیب عالمگیر کے عہدِ حکومت میں آپ کی ولادت باسعادت ہوئی ۔ تقریباً چار سال کے ہوں گے کہ اورنگ زیب نے وفات پائی بہادر شاہ اول اور جہاندار شاہ کے عہد میں آپ کی ابتدائی تعلیم کا زمانہ تھا ۔ عہد فرخ سیر کے ختم پر ہندوستان کے اندر ان کی تعلیم مکمل ہو چکی تھی ۔ فرخ سیر کے بعد تین بادشاہ اور ہوئے جو ایک ہی سال کے اندر اندر بادشاہت سے بے دخل ہو گئے ۔ پھر محمد شاہ کا زمانہ آیا ۔ عہدِ محمد شاہ کے وسط میں آپ حجاز گئے اور وہاں سے تقریباً دو سال کے بعد مکہ و مدینہ کے علماء سے علم حدیث حاصل کر کے ہندوستان واپس ہوئے اور پرانی دہلی کے اس مدرسہ میں جس میں شاہ عبدالرحیم دہلویؒ درس دیا کرتے تھے آپ نے بھی درس دینا شروع کیا ۔ اندازہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے پاس تعلیم حدیث حاصل کرنے کے لیے کثرت سے طلباء ملک کے گوشے گوشے سے آتے ہوں گے اور مدرسہ کا پرانا مکان طلباء کے ہجوم کے باعث یقیناً تنگ ثابت ہوا ہوگا ۔ محمد شاہ بادشاہ کی قسمت میں یہ سعادت لکھی تھی ۔ کہ اس نے حضرت شاہ ولی اللہ کو بلا کر اندرون شہر دہلی ایک عالی شان مکان بنا دیا یہ مکان سکونت کے علاوہ ایک مستقل دارالعلوم بھی بن گیا ۔ اس مدرسہ کو "مدرسہ رحیمیہ" کہہ لیجئے یا "دارالعلوم ولی اللہی" ۔ بہر حال عہد محمد شاہ میں یہی وہ ادارۂ تعلیم حدیث ہے جس میں شاہ ولی اللہ نے اور شاہ صاحب کے بعد ان کے بعض تلامذہ نے اور بعد میں ان کے صاحبزادوں نے درس حدیث دیا ۔

شاہ صاحب کے صدہا شاگردوں میں شاہ محمد عاشق پھلتی ، شاہ نور اللہ بڈھانوی خواجہ محمد امین ولی اللہی کشمیری ، حاجی محمد سعید بریلوی ، حاجی رفیع الدین فاروقی مرادآبادی ، نمایاں شخصیات ہیں ۔ حضرت شاہ ولی اللہ کے بعض شاگردوں

نے دہلی میں رہ کر حضرت شاہ صاحب کے زمانہ میں اور ان کے بعد بھی حدیث کی تعلیم دی اور حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی رح کی تکمیل میں بھی خاص طور پر حصہ لیا حاجی محمد سعید بریلوی کو حافظ الملک حافظ رحمت خاں نے اپنے صاحبزادے کی تعلیم کے لیے بریلی بلایا تھا۔ یہ مولانا نجم الغنی رامپوری (مؤلف اخبار الصنادید وتاریخ اودھ وغیرہ) کے دادا تھے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی وفات کے وقت، جو شاہ عالم ثانی کے ابتدائی عہد سلطنت میں ہوئی، آپ کے پانچ صاحبزادے موجود تھے۔ ان میں سب سے بڑے شیخ محمد تھے۔ جو شاہ صاحب کی پہلی بیوی کے بطن سے تھے۔ اور بوڈھانہ ضلع مظفر نگر میں سکونت پذیر ہوگئے تھے۔ شاہ صاحب کی دوسری بیوی سے چار فرزند تھے جن میں سب سے بڑے شاہ عبدالعزیز تھے۔ جو آپ کی وفات کے وقت ۱۶۔۱۷ سال کے تھے۔ ان سے چھوٹے شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، اور شاہ عبدالغنی تھے۔ شاہ ولی اللہ کے وصال کے بعد تعلیم حدیث کا نظام شاہ عبدالعزیز رح نے سنبھالا اور اپنے چھوٹے بھائیوں کو اپنی نگرانی میں حدیث، فقہ، تفسیر، نیز جملہ معقولات و منقولات سے واقف کرایا۔ شاہ عبدالعزیز صاحب کے زمانہ میں حدیث و فقہ پڑھنے والے طلبہ ہندستان کے گوشے گوشے سے کھنچ کر آئے۔ جب تک شاہ عبدالعزیز صاحب کی بینائی برقرار رہی خود درس دیا اور وفات سے تقریباً ۲۵۔ ۳۰ سال پہلے آپ نے اپنی بینائی جاتی رہنے کی وجہ سے شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کو درس حدیث کا کام سپرد کردیا تھا۔ آپ کی تدریس کے ابتدائی دور میں آپ کے فیض تعلیم سے بڑے بڑے جید علماء، فقہاء اور محدثین نمودار ہوئے۔ جن میں حضرت مفتی الٰہی بخش کاندھلوی بھی ہیں۔

مفتی الٰہی بخش کاندھلوی گوناگوں صفات کے حامل تھے۔ وہ ایک بے نظیر محدث

بھی تھے ۔ باکمال فقیہ بھی ۔ طبیبِ روحانی بھی تھے اور طبیبِ جسمانی بھی ۔ وہ ایک مدرس بھی تھے اور مصنف بھی ۔ شاعر و ادیب بھی تھے ۔ اور اخبار نویسی کے ساتھ بہترین انشاء پرداز اور نثر نگار بھی ۔

شاہ عبد العزیز کے بھائی ان کے سامنے ہی وفات پاگئے تھے ۔ اس لئے انکے بعد ان کے نواسے اور جانشین شاہ محمد اسحق دہلوی نے مسند درس کو آباد کیا اور ۱۹ - ۲۰ سال تک اپنے نانا کی مسند پر بیٹھ کر درس حدیث دیا ۔ اس کے بعد وہ اور ان کے بھائی شاہ محمد یعقوب مکہ کو ہجرت کر گئے ۔ نواب صدیق حسن خاں قنوجی ثم بھوپالی نے شاہ محمد یعقوب کے حلقہ درس میں حدیث پڑھی تھی ۔ شاہ محمد اسحاق کی ہجرت کے بعد شاہ مخصوص اللہ ابن شاہ رفیع الدین نے مدرسہ رحیمیہ کی تدریسی خدمات کے ساتھ ساتھ اس کے اہتمام کا بار بھی اپنے بھائی شاہ محمد موسیٰ کے ساتھ اٹھایا ۔ شاہ عبد الحی نبیرۂ شاہ نور اللہ اور شاہ محمد اسمٰعیل نبیرۂ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی تقریر و تحریر کے ذریعہ علم حدیث کی اشاعت کی ۔ شاہ مخصوص اللہ سرسید احمد خاں کے اساتذہ میں سے ہیں ۔

شاہ ولی اللہ کے چھوٹے بھائی شاہ اہل اللہ نے ۔ جو شاہ صاحب کے شاگرد بھی تھے ــــ مشغلہ طب کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی جاری رکھا تھا ان کی تصنیفات ہیں ۔ من جملہ ان کے تخریج احادیث ہدایہ بھی ہے ۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے شاگردوں میں ایک ممتاز شاگرد شاہ محمد عاشق پھلتی ہیں ۔ جنھوں نے شاہ صاحب سے سندِ حدیث پانے کے ساتھ ساتھ مسند خلافت بھی حاصل کی تھی ۔ اُن کو بہت سی خصوصیات حاصل تھیں ۔ اور وہ حجاز کے سفر میں بھی آپ کے ہمراہ تھے ۔ اساتذۂ حرمین سے حضرت شاہ صاحب نے جو کچھ درسی فائدہ حاصل کیا ۔ اس میں شاہ محمد عاشق بھی شریک تھے ۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی تقریباً

تمام تصانیف کو شاہ محمد عاشق ہی نے تسوید سے تبیض کی شکل میں تبدیل کیا ہے خصوصاً مصفٰی شرح مؤطا کی تبییض میں شاہ محمد عاشق کی محنت کو بہت کچھ دخل ہے۔

اندازہ ہوتا ہے کہ علاوہ دہلی کے مرکزی مدرسے کے شاہ محمد عاشق کی خانقاہ پھلت ضلع مظفر نگر میں جہاں بہت سے تشنگانِ معرفت آتے اور بیعت ہوتے تھے تشنگان علم حدیث بھی جوق در جوق آتے اور فیض یاب ہوتے ہوں گے۔ شاہ محمد عاشق نے اپنے صاحبزادوں شاہ عبد الرحمٰن اور شاہ محمد فائق کو خود پڑھایا تھا۔ مکاتب شاہ ولی اللہؒ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ محمد عاشق کو تصنیف و تالیف کے ساتھ ساتھ تعلیم و تبلیغ سے بھی بہت کچھ تعلق تھا۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے شاگردوں میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی بھی ہیں جو "بیہقی وقت" کہلاتے تھے۔ اس لقب سے علم حدیث میں ان کی امتیازی شان کا اندازہ ہوتا ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے پانی پت کے اندر تدریس و تصنیف کا کام جاری رکھا۔ آپ کی علم حدیث میں ایک مبسوط کتاب ہے جو دو جلدوں میں ہے۔ اس کے علاوہ تفسیر و فقہ میں بھی آپ کی کئی تصانیف ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے شاگردوں میں علامہ مرتضیٰ ابن محمد بلگرامی ثم زبیدی بھی ہوتے ہیں۔ جنھوں نے حضرت شاہ صاحب سے اجازتِ حدیث حاصل کرنے کے بعد مولانا خیر الدین سورتی، اور حجاز میں، مصر، شام، وغیرہ کے متعدد علماء سے اجازت حاصل کی تھی۔ اور بعد میں مصر وغیرہ میں درس بھی دیا تھا۔ علماء جامع ازہر نے بھی آپ سے سندِ حدیث حاصل کی تھی۔ آپ نے ۱۴ سال تک مسلسل محنت کر کے تاج العروس شرح قاموس دس جلدوں میں لکھی اور احیاء العلوم کی شرح بیس جلدوں میں کی۔ آپ کی سو سے زیادہ تصنیفات و تالیفات ہیں جن میں سے چند متنِ احادیث میں بھی ہیں۔ مصر میں آپ کا انتقال ہوا اور وہیں مدفون ہیں۔

شاہ عبد العزیز محدّث دہلوی کے شاگردوں میں قاری امام الدین نخشبی امروہی بھی ہیں جو حضرت شاہ غلام علی دہلوی کے خلیفہ، مجاز تھے اور علم تجوید میں مولانا قاری کرم اللہ محدّث کے شاگرد تھے۔ قاری امام الدین امروہی علم تجوید و قرأت کے درس کے ساتھ ساتھ حدیث کا درس بھی دیتے تھے۔ ہندوستان کے مشہور محدث قاری عبد الرحمٰن پانی پتی نے علم قرأت امروہہ آکر قاری امام الدین نخشبی سے پڑھا تھا۔ اور بخاری کے چند پارے بھی یہاں پڑھے تھے۔

بعدہ دہلی جاکر شاہ محمد اسحٰق صاحب سے علوم حدیث کی تکمیل کی۔ شاہ عبد العزیز محدث اور ان کے دونوں بھائیوں کے شاگرد قاری کرم اللہ محدّث دہلوی فن قرأت و تجوید اور تمام علوم عقلیہ و نقلیہ میں عموماً اور علم حدیث میں خصوصاً مہارت تامہ رکھتے تھے۔ نواب محمد مصطفےٰ خاں شیفتہ آپ کے شاگرد تھے انھوں نے اپنے سفرنامہ حجاز "ترغیب السالک الی احسن المسالک" میں آپ کا تذکرہ بہت وقیع الفاظ میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ان کے (مولانا کرم اللہ محدث) فضائل کیا بیان کروں۔ دفتروں میں نہیں سما سکتے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت والا جامع علوم ظاہر و باطن تھے فنِ حدیث میں ان کو جو مہارت حاصل تھی وہ کسی میں کم ہوتی ہے حقائق و معارف کے لحاظ سے ان کا جو مرتبہ تھا وہ کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے فن قرأت و تجوید میں وہ اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے۔"

مولانا کرم اللہ محدث دہلویؒ حضرت شاہ غلام علی دہلویؒ کے خلیفہ تھے سورت میں آپ کا مزار ہے حضرت شاہ عبد العزیز محدث اور ان کے بھائیوں کے تلامذہ میں مرزا حسن علی لکھنوی کا نام بھی قابل ذکر ہے۔ جو فنِ حدیث میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی کے اجازت یافتہ شاگردوں میں حضرت شاہ فضل رحمٰن گنج مرادآبادیؒ کا نام بھی نمایاں ہے۔ انھوں نے طویل عمر پائی۔ ان کو اذکار و اوراد اور مریدین کی روحانی تربیت کے ساتھ ساتھ درسِ حدیث کا بھی بہت موقع ملا۔ ہندوستان کے بڑے بڑے محدثین اور صاحبانِ علم و فضل نے آپ سے سندِ حدیث اور اجازت حدیث حاصل کی ہے۔ چونکہ آپ کی سند اونچی تھی اس لیے آپ کی خدمت میں دور دور سے شائقین علم حدیث آتے تھے۔ اور تلمذ کا فخر حاصل کرتے تھے۔

(۲)

سلطنت مغلیہ کے آخر دور خصوصاً عہد بہادر شاہ ظفر میں ہندوستان کے اندر ایسٹ انڈیا کمپنی اور اس کے ارباب حل و عقد کے نظریات سیاست کا غلبہ ہو چکا تھا انگریز ہندوستان کے باشندوں کو رنگ و روپ کے لحاظ سے ہندستانی اور دماغ و خیالات کے اعتبار سے یوروپین بنانا چاہتے تھے۔ اس بات کو ہندوستان کے مختلف مذاہب کے افراد نے عموماً اور مسلمانوں نے خصوصاً محسوس کیا۔ بالآخر ۱۸۵۷ء میں تقریباً پورے ہندوستان کے اندر آزادی حاصل کرنے کی تحریک بڑے پیمانے پر شروع ہوئی۔ جس میں مسلمانوں کا نمایاں حصہ تھا۔ اور وہ انگریزوں کے مقابلے میں استخلاص وطن ہی کے خواہاں نہ تھے بلکہ مذہب اسلام کے تحفظ کے لیے بھی میدان میں آئے تھے۔ یہ تحریک پورے جوش و خروش کے ساتھ چل کر بالآخر ناکام ہوئی انگریز پوری قوت کے ساتھ جذبۂ انتقام کے تقاضوں کو پورا کرنے لگا۔ اور اس کے انتقام کا رخ براہ راست مسلمانوں کی طرف زیادہ تھا۔ بڑے بڑے علماء کو اس نے پھانسی پر لٹکایا، کالے پانی بھجوایا اور ان کے مکانات تک کھدوا کر پھینک دیے۔ جو علماء اور مشائخ انگریز کے پنجۂ انتقام سے بچ گئے تھے۔ ان میں سے کچھ نے ہجرت کی راہ اختیار

کرلی تھی ۔ چنانچہ مولانا رحمت اللہ کیرانوی جنھوں نے آگرے میں پادری فنڈر کو شکست دی تھی ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے فرد ہونے پر مکہ معظمہ کو ہجرت کر گئے تھے اور وہاں پر انھوں نے مدرسہ صولتیہ قایم کر لیا تھا ۔ اس وقت شیخ المشائخ حضرتِ حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے بھی مکہ معظمہ کو ہجرت کی ۔ حافظ ضامن شہید اور بہت سے جانبازان حریت میدان شاملی میں شہید ہو گئے تھے ۔

میدان شاملی میں انگریزوں کی فوج سے نبرد آزما ہونے والوں میں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور مولانا رشید احمد گنگوہی بھی تھے ۔ اول الذکر نے مصلحتہً یہ طے کیا کہ اپنے آپ کو انگریز کے انتقام سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی جائے اور وہ روپوش ہو گئے ۔ بالآخر ملکہ وکٹوریہ کے اعلان معافی کے بعد وہ اپنے دینی و ملی ، تعلیمی و تبلیغی کام میں مصروف ہو گئے ۔ مولانا رشید احمد گنگوہی گرفتار کر لیے گئے ۔ اور چھ ماہ تک مظفر نگر جیل میں رہے ۔ جیل سے چھوٹ کر انھوں نے اپنے وطن گنگوہ کے اندر مدرسہ و خانقاہ سے اپنا تعلق رکھا اور پوری عمر اسی میں گذار دی ۔

۱۸۵۷ء کے بعد بھی عیسائی مشنریوں نے اپنا کام تیزی سے جاری رکھا اور ان مشنریوں کا سب سے بڑا حریف مذہب اسلام تھا ۔ اس لیے سلسلہ ولی اللہی کے اس وقت کے نمائندوں نے بڑی جدوجہد اور محنت و جانفشانی سے تعلیمی ادارے قائم کیے اور اپنی تحریروں تقریروں ، تصنیفات و تالیفات اور مناظروں و مباحثوں کے ذریعہ اپنے مذہبی امتیاز و انفرادیت کو برقرار رکھنے کی عظیم کوشش کی ۔

ہنگامہ ۱۸۵۷ء کے تقریباً دس سال بعد دیوبند اور سہارنپور میں دو عظیم تعلیمی درس گاہوں کی بنیاد رکھی گئی ۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی اس وقت میرٹھ کے مطبع میں تصحیح کا کام کرتے تھے ۔ اور طلبہ کو دینی علوم ، تفسیر و حدیث وغیرہ کا درس بھی دیتے تھے ۔ وہ مدرسہ دیوبند کے خصوصی ممبر اور رکن اعظم بھی تھے ۔ سہارنپور میں مولانا سعادت علی

نے جو حضرت سید احمد شہیدؒ کی جماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ مدرسہ مظاہر علوم میں قرآن و حدیث کا سلسلۂ درس قایم کیا۔ اس مدرسہ میں مولانا احمد علی محدث سہارنپوری اور مولانا خلیل احمد محدث سہارنپوری نے اپنے اپنے وقت میں درس حدیث دیا۔ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا جو اس وقت بفضل الٰہی حیات ہیں حضرت مولانا خلیل احمد محدث سہارنپوری کے خلیفہ اور شاگرد رشید ہیں۔ بذل المجہود، شرح ابی داؤد مولانا خلیل احمد محدث کی معرکۃ الآرا شرح ہے جس کی تسوید و ترتیب میں شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا بھی شریک رہے ہیں۔ مؤخر الذکر نے اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک کئی جلدوں میں لکھ کر عالم اسلامی میں شہرت دوام حاصل کی ہے۔

آگے چل کر دیو بند کا مدرسہ دار العلوم کی شکل میں نمودار ہوا۔ ہم دار العلوم کی برطانوی عہد میں درس حدیث کی سرگرمیوں کا ذکر کرنے سے پہلے مناسب سمجھتے ہیں کہ ان چند شخصیتوں کا اجمالی تذکرہ کریں جنھوں نے ۱۸۵۷ء کے بعد فن حدیث کی ترویج و اشاعت اور تعلیم حدیث کی گرم رفتاری میں نمایاں حصہ لیا۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نے خانقاہ قدوسیہ (گنگوہ) میں رہ کر درس حدیث کا ایک مکمل نظام قائم کیا اور عرصے تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔ ملک کے گوشے گوشے سے بڑے بڑے باکمال اور ذی استعداد طلبہ کھنچ کھنچ کر گنگوہ کی خانقاہ میں آتے رہے اور حدیث کا درس لیتے رہے۔ اس کے ساتھ ہی تزکیۂ نفس کا بھی انتظام تھا۔ آپ کی تقادیر حدیث قلمبند ہو کر شائع ہو چکی ہیں۔

مولانا عالم علی محدث نگینوی ثم مراد آبادی نے مراد آباد میں اور ان کے شاگرد مولانا حسن شاہ محدث نے رام پور میں علم حدیث کے درس کا سلسلہ جاری رکھا۔ مولانا حسن شاہ کے بعد ان کے صاحبزادے مولانا محمد شاہ محدث رامپوری نے مدرسہ عالیہ رامپور میں کچھ عرصہ اور زیادہ تر اپنے مکان اور مسجد میں درس حدیث دیا۔ ہندستان کے دور

دراز علاقوں سے طالبان علم حدیث ان کے درس میں شریک ہونے آتے تھے۔ مولانا محمد شاہ محدث کے شاگرد مولانا محمد منور علی رامپوری نے ڈھاکہ میں درس حدیث کا نظام قائم کیا۔

لکھنؤ میں حضرت مولانا عبد الحئی فرنگی محلی نے درس و تدریس اور تحریر و تصنیف کے ذریعہ سے علمِ حدیث کو اور فن رجال حدیث کو بہت ترقی دی۔ علامہ ظہیر احسن شوق نیموی حضرت مولانا عبد الحئی فرنگی محلی کے ایک ایسے باکمال شاگرد ہیں جنھوں نے علم حدیث میں درجہ کمال حاصل کیا تھا۔ اور جن کی قابلیت کا شہرہ عالم اسلام تک پہنچا ہے۔

مدرسہ اسلامیہ عربیہ امروہہ میں مولانا نانوتوی کے شاگرد رشید حضرت مولانا احمد حسن محدث امروہی نے ۲۵۔ ۲۶ سال مسلسل تمام علوم دینیہ کا بالعموم اور علم حدیث کا بالخصوص درس دیا۔ اپنے وطن میں درس دینے سے پہلے وہ خورجہ، سنبھل، دہلی اور مرآباد میں بھی مدرس رہے تھے۔ آپ کے شاگرد رشید مولانا حافظ عبد الرحمٰن مفسر صدیقی امروہی نے بھی آپ کے بعد تقریباً تیس سال تک اپنے استاد کے مدرسہ میں تفسیر و حدیث کے اسباق پڑھائے اور اطراف و اکناف ہند بلکہ بیرون ہند کے طلبہ بھی اسی طرح جوق در جوق اور قطار اندر قطار آتے رہے جس طرح ان کے استاد مکرم کے زمانے میں آتے تھے۔ مولانا عبد الرحمٰن مفسر امروہی نے چند سال مدرسہ ڈابھیل (ضلع سورت) میں بھی درس حدیث دیا تھا۔

دہلی میں میاں نذیر حسین محدث دہلوی نے جن کی عمر خاصی طویل ہوئی، شاہ محمد اسحٰق دہلوی کے اجازت یافتہ شاگرد ہونے کی حیثیت سے بہت شہرت حاصل کی اور درس حدیث کا سلسلہ دیر تک قائم رکھا۔ مولانا عبد العلی قاسمی جو حضرت نانوتوی کے شاگرد تھے۔ اور مولانا محمد شفیع دیوبندی اور مولانا محبوب الٰہی دیوبندی نے جو حضرت شیخ الہند کے شاگرد تھے۔ مدرسہ عبد الرب دہلی میں دیگر علوم دینیہ کے ساتھ

ساتھ حدیث کا درس بھی مدتوں دیا ہے۔

مدرسہ امینیہ دہلی میں حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی نے جمعیۃ العلماء کی سرگرمیوں اور آزادی وطن کی پیہم کوششوں کے ساتھ ساتھ درس و افتا کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔ وہ شیخ الہند مولانا محمود حسن کے خاص شاگردوں میں سے تھے ان کے درس حدیث سے بہت سے علماء نے بھی فائدہ اٹھایا۔

بھوپال میں نواب صدیق حسن خاں نے فن حدیث میں بہت سی کتابیں لکھیں نیز مولانا عبد القیوم بوڈھانوی ابن مولانا عبد الحی بوڈھانوی نے بھی بھوپال کے علمی ماحول میں درسِ حدیث کا افادہ عام کیا۔ ان سے بہتوں کو اجازت حدیث حاصل ہوئی۔

دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں مولانا حیدر حسن خاں ٹونکی اور مولانا شاہ حلیم عطا سلونی نے درس حدیث کے ذریعے اشاعت فن حدیث کا کام انجام دیا۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے کتاب سیرۃ النبی کی تکمیل کر کے اردو داں طبقے کو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے باحسن وجوہ روشناس کرایا۔

پانی پت میں قاری عبد الرحمٰن محدث پانی پتی آخر دم تک درس حدیث میں مشغول رہے اسی طرح ملک کے ہر صوبے اور ہر بڑے شہر میں انفرادی یا اجتماعی حیثیت سے درس حدیث کا سلسلہ برطانوی استعمار کے عہد میں بھی جاری رہا اور متعدد شاندار اور معرکۃ الآرا کتابیں فن حدیث میں شائع ہوئیں۔ دکن میں مولانا عبد اللہ نقشبندی اور مولانا مناظر احسن گیلانی تحریر و تقریر کے ذریعہ علم حدیث کی خدمت انجام دیتے رہے۔

اب ہم تھوڑی سی تفصیل کے ساتھ دار العلوم دیوبند کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اس عظیم درس گاہ کے سب سے پہلے صدر مدرس مولانا محمد یعقوب نانوتوی تھے جو مولانا مملوک العلی صدیقی نانوتوی استاد علمائے دہلی کے صاحبزادے تھے۔ انھوں نے تفسیر و فقہ کے ساتھ حدیث کا درس بھی بڑی محنت اور جانفشانی سے دیا۔ اور مولانا اشرف علی تھانوی جیسے

باکمال شاگرد ان کے حلقۂ درس سے نکلے۔

مولانا محمد یعقوب کے بعد شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی مسند صدارت پر فائز ہوئے اور مدتوں دار العلوم دیوبند کی بزم حدیث آپ کے انفاس قدسیہ اور آپ کی پُر مغز تقاریر سے شاد کام رہی۔ تا آنکہ حصول آزادی کی جدوجہد کے نتیجے میں آپ فرنگی جور و استبداد کا نشانہ بنے اور جزیرۂ مالٹا میں اسیر ہوئے۔ لیکن وہاں بھی قرآن و حدیث کے درس کا کام جاری رکھا۔ وہاں سے رہا ہو کر ہندوستان آئے۔ مالٹا کی اسارت سے پہلے مکہ معظمہ میں آپکا کچھ عرصہ تک قیام رہا، اور وہاں بھی آپ نے بخاری کا درس دیا۔

شیخ الہند کا یہ آخری سفر حج ریشمی خطوط کی تحریک کے سلسلے میں تھا۔ مولانا عبید اللہ سندھی بھی اس تحریک میں خاص مشیر تھے اور حضرت شیخ الہند کے دست راست تھے۔ انگریز کو ہندستان سے بے دخل کرنے کے لیے شیخ الہند اور ان کے رفقا نے جو پروگرام بنایا تھا اس کی رُو سے مولانا سندھی کو افغانستان میں کام کرنا تھا لیکن ریشمی خطوط کا راز فاش ہونے پر شیخ الہند مالٹا میں قید کر دیئے گئے۔ اور مولانا عبید اللہ سندھی طویل عرصے تک جلا وطنی کے عالم میں ہندوستان کے باہر رہے۔ مکہ معظمہ میں بھی آپ نے سکونت اختیار کی تھی۔ اور وہاں درس قرآن و حدیث کا مشغلہ جاری رکھا تھا۔ کتب و علوم ولی اللہی سے ان کو خاص مناسبت تھی۔ حجۃ اللہ البالغہ مولفہ شاہ ولی اللہ دہلوی جو اسرار حدیث میں بے نظیر کتاب ہے مولانا سندھی نے اس کو خاص طور پر اپنا مشغل راہ بنایا تھا ہندستان سے باہر وہ زیادہ تر اسی کتاب کے درس و مذاکرہ میں مشغول رہے۔

حضرت شیخ الہند کی وفات کے بعد مولانا انور شاہ محدث کشمیری نے صدارت دار العلوم کا عہدہ سنبھالا اور بیت کامیابی کے ساتھ حدیث کا درس دیا۔ انھوں نے متعدد کتابیں بھی تصنیف کیں۔ ان کے درس بخاری کو بعض باکمال شاگردوں نے لکھ لیا تھا اور عربی زبان میں منتقل کر کے اُسے فیض الباری کے نام سے چھپوا دیا ہے۔ کچھ عرصہ تک آپ نے اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے

نے ڈابھیل ضلع سورت میں بھی حدیث کا درس دیا اور دور دور سے طلبار علم حدیث وہاں پہنچ کر حلقہ درس میں شامل ہوتے تھے۔ مولانا شبیر احمد عثمانی نے حدیث کی مشہور کتاب مسلم کی شرح بھی لکھی تھی جس کا نام فتح الملہم ہے۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا انور شاہ محدث کشمیریؒ کے ڈابھیل چلے جانے کے بعد شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی (جانشین شیخ الہند مولانا محمود حسن) دار العلوم کی مسند صدارت پر بصد وقار و تمکنت رونق افروز ہوئے۔ آپ کے زمانے میں دورۂ حدیث کے طلبہ کی تعداد پچھلے دور کے مقابلے میں بہت بڑھ گئی تھی آپ نے مسجد نبوی مدینہ منورہ میں بھی برسوں تک درس حدیث دیا تھا۔ اور دار العلوم میں بھی آپ کا درس کی مدت خاصی طویل رہی۔ تقریباً تیس سال تک دار العلوم کے بام و در آپ کی شاندار اور پُر شکوہ تقاریر حدیث سے گونجتے رہے۔ آپ کی تقریر حدیث کو ہر سال بہت سے ذی استعداد طلبہ اردو میں قلمبند کر لیا کرتے تھے۔ اور مولانا علی احمد خیلی چاٹگامی نے ہدیہ المجتنی کے نام سے اسے عربی زبان میں منتقل کیا ہے جس کا کچھ حصہ شائع بھی ہو چکا ہے۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی کے شاگردوں کی تعداد ہندوستان میں اور بیرون ہند میں بھی ہزاروں سے متجاوز ہے۔ آپ کے وصال کے بعد مولانا سید فخر الدین محدث نے جو حضرت شیخ الہند کے شاگرد رشید تھے اس اہم کام کو انجام دیا۔ وہ دار العلوم دیوبند سے پہلے مرادآباد کے مدرسہ شاہی میں شیخ الحدیث تھے۔ دار العلوم میں آپ کے زمانے میں طلبہ کی آمد ملک کے ہر گوشے سے غالباً پہلے کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی رہی، کم نہیں ہوئی۔ آپ کی ذہانت و فطانت اور فصاحت و بلاغت مسلمہ تھی اور حدیث کی شرح و تفسیر اپنی دلنشین تقریروں میں اس انداز سے کرتے تھے کہ تمام شرکائے حلقہ درس کو اطمینان حاصل ہو جاتا تھا۔ آپ کی تقاریر کو بھی قلمبند کر لیا گیا تھا اور اس کی چند جلدیں ایضاح البخاری کے نام سے شائع ہو چکی ہیں۔ (بشکریہ آل انڈیا ریڈیو: نئی دہلی)

اسلام کا نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ

(۲)

از: جناب ڈاکٹر ماجد علی خاں صاحب لکچرر اسلامیات جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

اوپر کی آیت میں "اِن تَنَازَعْتُمْ" کی ضمیر جمع مخاطب سے مراد " اولو الامر" (اہل اختیار) اور تمام افراد امت ہیں[1] " اولوا الامر" اسی آیت کے پچھلے حصہ میں موجود ہے یہ پوری آیت اور اس سے قبل جو آیت اسی موضوع پر ہے اس طرح ہیں:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا
الْاَمٰنٰتِ اِلٰۤی اَھْلِھَا وَ اِذَا حَکَمْتُمْ
بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ
اِنَّ اللّٰہَ نِعِمَّا یَعِظُکُمْ بِہٖ اِنَّ اللّٰہَ
کَانَ سَمِیْعًا بَصِیْرًا ۝ یٰۤاَیُّھَا
الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ
اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ
مِنْکُمْ ج فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ
فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ ذمہ داریاں
اُن کے اہل کو سپرد کرو اور جب لوگوں کے
درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ
کرو، بیشک اللہ تم کو بہت اچھی بات کی
نصیحت کرتا ہے، بیشک اللہ بڑا سننے والا
ہے، بڑا دیکھنے والا ہے۔ اے ایمان والو
اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور
اپنے میں اہل اختیار کی اطاعت کرو پھر
اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز

---

[1] تفسیر ماجدی ج ۱ ص ۱۷۴۔

اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ۝ (النساء: ۵۸، ۵۹)

ہیں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا یا کرو اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی خوشتر ہے۔

سید رشید رضا مصری نے کہا ہے کہ قرآن مجید کی یہی دو آیتیں "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ" الخ اور "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوْا" الخ حکومتِ اسلامی کی پوری بنیاد کا کام دے سکتی ہیں اور اگر ان کے علاوہ قرآن مجید میں کچھ بھی اس موضوع پر نہ ہوتا تو یہی دو آیتیں بھی کافی تھیں۔ سارے احکام کے استنباط کے لئے "ھاتان الآیتان ھما اساس الحکومۃ الاسلامیۃ ولو لم ینزل فی القرآن غیرھما لکفتا المسلمین فی ذلک اذا ھم بنوا جمیع الاحکام علیھما"[1] (المنار)

اس موقع پر مندرجہ بالا آیات میں "اُولِی الْاَمْرِ" اور "فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ" کی تشریح مناسب معلوم ہوتی ہے۔ مولانا عبدالحق صاحب حقانی لکھتے ہیں اُولِی الْاَمْرِ سے مراد بعض کہتے ہیں حکام وسلاطین وقضاۃ وغیرہم ہیں کہ جن کو ولایت شرعیہ حاصل ہو۔

شیعہ کہتے ہیں ائمہ عشر مراد ہیں۔ بعض کہتے ہیں صحابہؓ۔ اگر غور کیا جائے تو سب کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس سے مراد اہل علم اور شریعت کے متقی اور مجتہد و مستنبط ہیں اور یہی قول جابر بن عبداللہ و مجاہد و حسن بصری و ابوالعالیہ و عطا ابن ابی رباح و ابن عباسؓ و امام احمدؒ کا ہے۔ امام مالک و ابوحنیفہ و ضحاک بھی یہی فرماتے ہیں اور اس کی وجہ جیسا کہ اعلام الموقعین میں حافظ ابن قیمؒ نے بیان کی ہے یہ ہے کہ بعد نبی علیہ السلام کے امت مقلدیہ ہیں جو کسی اور کا کہنا مانا جاتا ہے تو صرف اس وقت کہ وہ علم کے موافق حکم دے کتاب و سنت کے بموجب حکم کرے خواہ وہ علما آپ حکم کریں یا ان کے فتوے سے امراء و سلاطین حکم کریں۔ پس جس طرح کے علماء نبی علیہ السلام کے پیرو ہیں اسی طرح ان کے امراء

---

[1] تفسیر ماجدی ج ۱ ص ۴۷۔

ہیں۔ اب جو احکام کہ کتاب و سنت میں بصراحت مذکور ہیں ان میں علماء کا قول عامیوں
پر ماننا فرض و واجب ہے۔ اس میں شاید کسی کو بھی اختلاف نہ ہو۔ اب رہے وہ احکام
و مسائل کہ جو بصراحت کتاب و سنت میں نہ پائے جائیں بلکہ بحکم تفصیلاً لکل شئ بطور اسرار
مودوعہ پردہ الفاظ میں مستور ہوں اور علماء میں سے جو غواص اور مستنبط ہیں جیسا کہ آگے
آیت میں ہے: وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَ مِنْهُمْ
اور جن کو مجتہد کہتے ہیں وہ ان مسائل کو استنباط اور اجتہاد کر کے نصوص سے ظاہر کرتے
ہیں۔ آیا ان کی ان مسائل میں بھی پیروی غیر مجتہد لوگوں کو چاہیے یا نہیں؟ (اور اس پیروی
کو عرف فقہا میں تقلید کہتے ہیں) اہل اسلام میں سے جمہور سلف سے خلف تک ان مسائل
میں بھی اتباع کرنا واجب اور ضرور کہتے ہیں ان چند وجوہات سے....“[1]

مولانا عبدالماجد دریابادی تحریر کرتے ہیں" اولی الامر - اولوالامر کون ہیں؟ اس
میں اچھی خاصی قیل و قال ہوتی ہے۔ علماء و فقہاء امت بھی مراد لیئے گئے ہیں اور امراء و
حکام بھی۔ اور بہتر یہ ہے کہ دونوں ہی مراد لئے جائیں کہ احکام شریعت کے نافذ کرنے والے
یہ دونوں ہوتے ہیں۔ ای الولاۃ او العلماء (مدارک) روی عن جابر بن عبد اللہ و ابن عباس
روایۃ والحسن وعطاء ومجاھد انھم اولوالفقہ والعلم وعن ابن عباس فی روایۃ و
ھریرۃ انھم امراء السرایا و یجوزان یکونوا جمیعاً مرادین بالآیۃ لان الاسم یتناولھم جمیعاً (ج)
اولوالامر خواہ علماء و فقہاء ہوں یا امراء و حکام بہرحال ان میں مستقل مطاع ہونے
کی صلاحیت ذرا سی بھی نہیں۔ وہ مطاع صرف اس حیثیت سے ہیں کہ احکام شریعت کے نافذ
کرنے والے یا بعض جزئیات میں شرح کرنے والے ہیں۔ اس حد سے آگے ان کی کوئی اطاعت
نہیں"[2]

اسلام میں قانونی و سیاسی اقتدار اعلیٰ کا مطلب | اسلام میں قانونی و سیاسی، ہر قسم کے اقتدار اعلیٰ

---

[1] تفسیر حقانی ج ۲ ص ۲۷ - ۲۸ [2] تفسیر ماجدی ج ۱ ص ۷۳ -

صرف اللہ کے ہاتھ میں ہے اس کی طرف مندرجہ ذیل آیات اشارہ کرتی ہے۔

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ (المائدہ ۵: ۴۴)	اور جو کوئی اللہ کے نازل کردہ (احکامات) کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ کافر ہیں۔
اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ (یوسف: ۴۰)	"حکم تو صرف اللہ کا ہی ہے اس نے حکم دیا کہ تم اس کے علاوہ کسی دوسرے کی عبادت نہیں کرو۔ یہ ہی صحیح طریقہ (دین) ہے۔"

سیاست شرعیہ میں حکومت (یا عوام) دراصل اللہ کی قانونی حاکمیت کو ہی نافذ کرتی ہے۔ اس لئے ایک اسلامی مملکت میں عوام کی طاقت کو "سیاسی اقتدار اعلیٰ" متصور نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ وہ خود قانونی حاکمیت کی حامل نہیں ہوتی بلکہ "مقتدر حقیقی" کے تفویض کردہ اختیارات کی حامل ہوتی ہے۔ یعنی اس کی مجموعی حیثیت بھی ایک "نائب" یا "خلیفہ" جیسی ہی ہوتی ہے یا ایک ایسے امین (TRUSTEE) کی ہوتی ہے جو مقتدر حقیقی کے ذریعے عطا کی گئی امانت کی نہ صرف حفاظت کرے بلکہ اس کا حق ادا کرنے میں بھی کوتاہی نہ کرے۔

اسلام میں اطاعت حاکم (حکومت) کا حکم اور اسکی حدود

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اصل چیز حکم الٰہی اور اوامر خداوندی ہے اور اس کی اطاعت اصل مقصود ہے۔ امیر و رعیت، ریاست و عوام، حاکم و محکوم سب اس کے یکساں پابند ہیں۔ اسلام کی حکومت میں کسی شخص کو اس اصول سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حکومت کی اطاعت ہر شہری کے لیے ضروری ہے۔

کیوں کہ اسلامی حکومت دراصل احکامات خداوندی، قوانین اسلامی اور اوامر الٰہی کی اطاعت کی طرف بلاتی ہے۔ اس لیے اور صرف اسی لیے اس کی اطاعت ضروری ہے۔

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف تو حکومت (حاکم) وقت کی اطاعت کو ضروری قرار دیا ہے۔ تو دوسری طرف اللہ کی نافرمانی میں اسکی اطاعت کو منع بھی کیا ہے اس سلسلہ میں بطور نمونہ چند احادیث پیش کی جاتی ہیں۔

عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مَنْ اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن عصانی فقد عصی اللہ ومن یطع الامیر فقد اطاعنی ومن یعص الامیر فقد عصانی وانما الاِمام جنة یقاتل من ورائه ویتقی به فان اَمَرَ بتقوی اللہ وعدل فان له بذلك اجرا وان قال بغیرہ فان علیه منه وزرا۔ (متفق علیه)	حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس شخص نے میری اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے خدا کی نافرمانی کی اور جس نے امیر (حاکم یا مقامی سردار) کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی، اور واضح ہو کہ امام (حاکم یا خلیفہ) ڈھال کے مانند ہے جس کے پیچھے جنگ کی جاتی ہے اور جس کی نگرانی میں امن عافیت حاصل کی جاتی ہے پس جو حاکم خدا سے ڈر کر اس کے حکم کے موافق حکمرانی کرے اور انصاف سے کام لے اس کو اس کے سبب اجر ملیگا اور اگر ایسا نہ کرے تو اس کا گناہ اس پر ہوگا۔[1]
وعن اُم الحصینؓ قالت	حضرت اُم حصینؓ کہتی ہیں رسول اللہ صلی

---

[1] بخاری، مسلم کذا فی مشکوٰۃ۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امر علیکم عبدٌ مُجدّع یقودکم بکتاب اللہ فاسمعوا لہ واطیعوا۔ (رواہ مسلم)

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اگر تمہارے اوپر کسی نکٹے غلام کو حاکم بنایا جائے اور وہ تم پر کتاب اللہ کے موافق حکمرانی کرے تو اس کی اطاعت کرو اور اس کا حکم مانو[1]

وعن انس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اسمعوا واطیعوا وان استعمل علیکم عبدٌ حبشیٌّ کان راسہ زبیبۃ" (رواہ البخاری)

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے حاکم کے حکم کو سنو اور اطاعت کرو اور اگرچہ تمہارا حاکم کسی حبشی غلام کو بنایا جائے جس کا انگور کے مانند چھوٹا سا سر ہو۔[2]

وعن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السمع والطاعۃ علی المرء المسلم فیما احب وکرہ مالم یؤمر بمعصیۃ فاذا امر بمعصیۃ فلا سمع ولا طاعۃ (متفق علیہ)

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے حکم سننا اور اطاعت کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے خواہ وہ حکم پسند آئے یا نہ آئے جب تک کہ حاکم کسی گناہ کا حکم نہ دے اور جب وہ کسی گناہ کا حکم دے تو مسلمان پر اس کی اطاعت واجب نہیں۔[3]

وعن علی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم لا طاعۃ فی معصیۃ انما الطاعۃ فی المعروف۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں حضور نے فرمایا گناہ کے کام میں کسی کی اطاعت واجب نہیں، اطاعت صرف نیک کاموں میں واجب ہے۔

علماء اسلام کی نظر میں اقتدار اعلیٰ یا فرمانروائی (SOVEYEIGNTY) کا مطلب

جیسا کہ پہلے تحریر کیا جا چکا ہے اسٹیٹ

---

[1] مسلم کذا فی مشکوۃ [2] بخاری کذا فی مشکوۃ [3] بخاری ومسلم کذا فی مشکوۃ، [4] ایضاً

"(ریاست) کی فرمانروائی کا موجودہ تصور روسو اور اس کے بعد میں آنے والے عوام یا فلاسفہ کے ذہن کی اختراع ہے۔ اسی وجہ سے متقدمین مسلم محققین نے اس مسئلے پر کھل کر بحث کی ہی نہیں ہے۔ دراصل مسلم فلاسفہ اور محققین کے یہاں اللہ کے علاوہ دوسرے کی مطلق حاکمیت اور فرمانروائی کا تصور ہی نہیں تھا اسی وجہ سے وہ مسلمانوں کے حاکم اعلیٰ کو خلیفہ کے نام سے ہی پکارتے رہے۔ بہرحال اس سلسلے میں چند نظائر تحریر کئے جاتے ہیں۔ امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم (م ۱۸۲ھ) نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب "کتاب الخراج" جو کہ خلیفہ ہارون الرشید نے ان سے اپنی رہنمائی کیلئے لکھوائی تھی کے شروع میں خلیفہ ہارون الرشید کو خطاب کیا ہے نیز اس کو بہت کھل کر اس کے فرائض کی طرف متوجہ کیا ہے اور بے باکانہ نصیحتیں کی ہیں۔ وہ ہارون الرشید سے مخاطب ہو کر حضرت عمرؓ کا وہ خطبہ جو انھوں نے خلیفہ ہونے کے بعد دیا تھا تحریر کرتے ہیں خطبہ کے مندرجہ ذیل الفاظ قابل غور ہیں:۔

وَ اِنَّمَا عَلَیْنَا أَن نَّأمُرَکُم بِمَا اَمَرَکُم اللہ بِہٖ مِن طَاعَتِہٖ وَ ان نَّنْهَاکُم عمّا نَهَاکُم اللہ عنہ من معصیۃ وان نقیم امر اللہ۔

(حضرت عمرؓ نے فرمایا) یہ ہمارے اوپر (ضروری اور واجب) ہے کہ تم کو اس بات کا حکم دیں جس کا حکم اللہ نے اپنی اطاعت کے لئے دیا اور تم کو اس بات سے روکیں جس سے اللہ نے اپنی نافرمانی (معصیت) کے سلسلے میں روکا ہے اور یہ کہ ہم اللہ کے امر (حکم) کو قائم کریں[۱]۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ خلیفہ (یا رئیس مملکت اسلامیہ) کا مقصد اوامر الٰہی کو قائم کرنا ہے اسی کے یعنی اللہ کے اوامر کا حکم کرنا ہے اور اسی کے منکرات سے لوگوں کو روکنا ہے۔ حاکمیت الٰہی کے سلسلے میں اس سے بڑی اور کیا نظیر ہو سکتی ہے کہ عمرؓ جیسے راشد خلیفہ اس بات کو اپنے خطبہ خلافت میں

---

[۱] کتاب الخراج ص ۱۳۔

صاف صاف فرمارہے ہیں اور امام ابویوسف جیسا فقیہ اس کو خلیفہ ہارون الرشید کو لکھ رہے ہیں نہ صرف عمر فاروق رضؓ نے بلکہ صدیق اکبرؓ نے بھی اپنے خطبۂ خلافت میں یہ ہی فرمایا تھا:۔ جب تک کہ میں اللہ کے رسولؐ کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو۔ جب میں اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کروں تو تم میرا ساتھ چھوڑ دو کیونکہ پھر تم پر میری اطاعت فرض نہیں ہے تاریخ کی تمام مستند کتابوں میں پورا خطبہ دیکھا جا سکتا ہے میں نے اپنی انگریزی کتاب THE PIOUS CALIPHS (خلفائے راشدین) میں بھی اس کو نقل کیا ہے۔ بہرحال اس سے صاف صاف یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ خلفائے راشدین اسلامی حکومت میں فرماں روائی اور حاکمیت صرف اللہ اور اس کے رسول کی ہی مانتے تھے۔

قاضی ابی یعلیٰ محمد بن حسین الفراء الحنبلی (م ۴۵۸ھ) نے اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں امام یا خلیفہ (یعنی رئیس مملکت اسلامیہ) کے دس فرائض تحریر کیے ہیں جس میں سب سے پہلا فرض امور دین کی اس اصول پر حفاظت ہے جو اسلاف سے ثابت ہوں وہ تحریر کرتے ہیں:۔

ویلزم الامام من امور الامۃ عشرۃ اشیاء احدھما: حفظ الدین علی اصول التی اجمع علیھا سلف الامۃ	"امام کے اوپر قوم (امت) کے امور میں سے دس چیزیں انجام دینا لازمی ہیں ان میں سے پہلا یہ ہے کہ دین کی ان اصول پر حفاظت کی جائے جن پر اسلاف امت متفق ہیں[1]۔"

امام ابوالحسن ماوردی (م ۴۵۰ھ) اپنی مشہور سیاسی تصنیف "الاحکام السلطانیہ" کو اقتدار اعلیٰ کی جلالت اور منزلت عامہ کے ذکر سے شروع کرتے ہیں[2]۔ اس طرح ابن تیمیہ نے بھی اپنی کتاب سیاستہ الشرعیۃ کی ابتدا خداوند بلند و برتر کے اقتدار اور غلبہ عام کے ذکر سے کی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ (۱۱۷۶ھ) "اس بیان میں کہ رعایا پر خلیفہ کی اطاعت لازم ہے"۔ تحریر کرتے ہیں۔ "مصالح اسلام کے متعلق خلیفہ جو کچھ حکم فرمائے اور نیز اس کا جو حکم) شرع کے مخالف نہ ہو

---

[1] الاحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ ص ۲۷۔ [2] الاحکام السلطانیہ لماوردی ص ۲۔

(اس کی بجا آوری) مسلمانوں پر لازم ہے خواہ خلیفہ عادل ہو یا ظالم اور اگر لوگ مذہب کے فروعات میں مختلف ہوں اور خلیفہ کسی ایسی بات کا حکم دے جو اجتہادی ہے اور کتاب، اور سنت مشہورہ اور اجماع سلف کے مخالف نہیں ہے اور (نیز) اس قیاس جلی کے مخالف نہیں ہے جو واضح الثبوت اصل پر مبنی ہے تو خلیفہ کی اس بات کو سننا اور اس کے حکم کے موافق چلنا لازم ہے اگرچہ (خلیفہ) کا یہ حکم اس شخص کے مذہب (یعنی فقہی مسلک) کے موافق نہ ہو جس کا خلیفہ نے حکم دیا ہے .... (لیکن) اگر خلیفہ سے کوئی ظلم صریح صادر ہو یا خلیفہ شرع کے برخلاف کوئی حکم کرے اور اس مسئلہ میں شارع (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کی جانب سے کوئی برہان ہمارے پاس موجود ہو تو خلیفہ کے اس ظلم کو اپنے سے دفع کرنے کے لئے مستعد ہونا اور خلیفہ کی اطاعت ترک کر دینا جائز ہے (اور ان دونوں صورت میں خلیفہ کی اطاعت نہ کرے) اس کی ایذا دہی کے لیے جو لوگ سلطان کا ساتھ دیں گے وہ گنہگار ہوں گے۔[1]

حضرت شاہ صاحبؒ کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ سیاست شرعیہ میں حاکمیت اور فرمانروائی کسی شخص یا جماعت یا ریاست کی نہیں ہے بلکہ اللہ اور اس کے رسولؐ کی ہے۔

"ان امور کا بیان جو خلیفہ پر واجب ہیں از قسم اجرائی مصالح اہل اسلام" کے تحت شاہ صاحب تحریر کرتے ہیں:

اس مسئلہ کی اصل ہے خلافت کے معنی میں غور کرنا اور دین قائم رکھنے کے مقدمات کا جاننا یعنی جن کے بغیر دین کی اقامت متصور نہیں ہو سکتی اور دین کے کامل کرنے والے امور کا جاننا جن کے بغیر دین کامل طور پر تحقیق پذیر نہیں ہو سکتا (ان باتوں کو پیش نظر رکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ) خلیفہ پر دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اسی طرح محفوظ رکھنا واجب ہے جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مستفیضہ سے ثابت ہوا اور سلف صالحین کا اجماع اس پر منعقد ہو چکا ہو ....[2] (باقی آئندہ)

---

[1] ازالۃ الخلفاء عن خلافۃ الخلفاء ج ا مطبوعہ لکھنؤ ص ۱۹۰۔ [2] ایضاً ص ۱۸۔

بھٹکل کے نوائط کی زبان

(۲)

از: جناب ڈاکٹر حامداللہ صاحب ندوی۔ (بمبئی)

(۴) **صوتیات**: جیسا کہ گریرسن نے لکھا ہے بھٹکلی یا نائطی زبان کوکنی زبان ہی کی ایک شاخ ہے
ون کر سال ہا سال سے یہ ایک ایسے علاقہ میں بولی جاتی رہی کہ جہاں کے غیر مسلم کنڑی بولتے ہیں اس
یے ہونا تو یہی چاہیے تھا کہ اس پر کنڑی زبان کے اثرات زیادہ ہوتے مگر تجزیہ سے معلوم ہوتا
ہے کہ اس زبان پر کنڑی زبان کے اثرات کا دور دور تک پتہ نہیں بلکہ اس کے برعکس قدم قدم پر
کوکنی اور مراٹھی کے اثرات زیادہ دکھائی دیتے ہیں۔

نائطی اور مراٹھی دونوں زبانوں کے صوتی ڈھانچے کا مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ
ن دونوں کی بول چال کی آوازیں ایک ہی ہیں اس لیے ان دونوں کے مصوتے اور مصمتے بھی ایک ہیں
ون کہ ان سارے مصوتوں اور مصمتوں کو صحت کے ساتھ ادا کرنے کی اردو فارسی حروف میں پوری
ری صلاحیت موجود ہے اس لیے نائطی زبان کے لکھنے والوں نے تحریریں اپنی زبان کی آوازوں
ی ترجمانی کے لئے اردو فارسی کے مروجہ حروف کو کافی سمجھا "عرب تامل" اور "عرب ملیالم" کی طرح
ا نئی علامت یا حرف کا اضافہ نہیں کیا۔

البتہ مراٹھی میں بعض مصمتی آوازیں ایسی ہیں کہ جن کے لئے خود مراٹھی میں بھی الگ علامتیں
یں ہیں صرف بولتے وقت ان کے فرق کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر مراٹھی کی حسب ذیل

علامتوں کو لیجئے۔ (त्त) (ऱस) اور (झ) یہ علامتیں بہ یک وقت چھ آوازوں کی ترجمانی کرتی ہیں، جن کو صوتی رسم خط میں اس طرح لکھا جا سکتا ہے:

۱۔ च = /c/ (تس) جیسے تساں (چاں) تسوک (چوک)

= /č/ (چ) جیسے چار، چالیس

۲۔ ज = /z/ (ز) جیسے زا (جا) زاگا (جگہ)

= /ž/ (ج) جیسے جگ، جیون

۳۔ झ = /zH/ (زھ) جیسے زھاڑ (جھاڑ) زھوٹ (جھوٹ)

= /žH/ (جھ) جیسے ماجھا (میرا)

نائطی زبان میں مراٹھی کی طرح ان دو دو آوازوں کے لئے ایک ایک علامت سے کام نہیں لیا گیا ہے، بلکہ ان آوازوں کے مطابق ان کی علامتیں بھی الگ الگ رکھی گئی ہیں چنانچہ اس میں ان چھے آوازوں کی ترجمانی اس طرح سے کی گئی ہے:

/c/ = /س/ جیسے ایک کس (ایچ) (ایک ہی)

/č/ = /چ/ جیسے چوویس (چوبیس)

/z/ = /ز/ جیسے آز (آج) زاگنے (جاگنا)

/ž/ = /ج/ جیسے جیو (جان)

/zH/ = /زھ/ جیسے زھوٹ (جھوٹ)، زھاڑ (جھاڑ)

/žH/ = /جھ/ جیسے جھونپڑی (جھونپڑی)

اور یہ فرق محض مراٹھی اور کوکنی کے دخیل الفاظ کی تحریر کی حد تک ہے۔ عربی فارسی اور اردو الفاظ کے سلسلے میں یہ تفریق نہیں کی گئی ہے ان کی تحریری صورت وہی ہے جو ان زبانوں میں مروج ہے اس سلسلہ میں ایک اور آواز کی بھی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو مراٹھی میں ہکاری اور نائطی زبان میں سادہ اور وہ ہے (ण) جو نائطی زبان میں (ن) کی صورت میں ملتی ہے، جیسے:

پھول : فول ۔

پھترے : فاترے ۔ (پتھر)

پھاڑنے : فاڑنے ۔ (پھاڑنا) وغیرہ ۔

لیکن اس سلسلہ میں یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ آواز کب اپنے اصل روپ میں رہتی ہے اور کب (ف) کی صورت میں بدل جاتی ہے کیوں کہ پیش نظر نمونوں میں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں، جن میں /پھ/ علامت اور آواز دونوں اعتبار سے اپنی اصلی حالت میں موجود ہے ۔

نائطی زبان میں ایک اور آواز بھی ہے جو اردو فارسی میں نہیں اور وہ ہے /ṇ/ اس کیلئے وہ فی الحال تحریر میں /ن/ ہی کو استعمال کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس سے مطمئن نہیں ہیں بلکہ زبان میں /n/ اور /ṇ/ کے فرق کو باقی رکھنا چاہتے ہیں۔ شاید آئندہ اس کے لئے (ن) میں ہی تصرف کر کے ایک نئی علامت بنالیں ۔

صرف ونحو : چونکہ صوتی اعتبار سے اس زبان کی بعض آوازیں مراٹھی زبان کی آوازوں سے ملتی جلتی تھیں اس لئے ہم نے نائطی زبان کی مذکورہ بالا آوازوں کا تجزیہ مراٹھی آوازوں کو بنیاد بنا کر کیا ہے ۔ ورنہ اصولی طور پر صرف ونحو کے اعتبار سے یہ اپنے طرز کی ایک مخصوص زبان ہے اور اس کے اکثر قواعد بھی مختلف ہیں ۔ اس لئے ہم یہاں کسی دوسری زبان کو بنیاد بنائے بغیر ہی اس زبان کا ایک اجمالی صرفی ونحوی خاکہ پیش کر دیتے ہیں تاکہ اس کی ایک ہلکی سی تصویر قاری کے ذہن میں خود ہی ابھر آئے ۔

(۱) اسماء اور ان کی حالتیں : الفاظ شماری سے معلوم ہوتا ہے کہ نائطی زبان میں اسماء کا جو ذخیرہ نوے فیصد عربی فارسی پر مشتمل ہے یہ اسماء جملوں سے الگ مطلق الفاظ کی صورت میں تو اپنی شکل میں ملتے ہیں لیکن جوں ہی وہ جملوں کا حصہ بننا شروع ہوتے ہیں قواعد کے اثر سے ان کی صورت بدلنے لگتی ہے اس وقت چونکہ ہمارے سامنے زیادہ مثالیں نہیں ہیں اس لیے اس زبان میں ان اسماء کی محرّف (OBLIQUE) صورتوں کا پورا پورا تجزیہ ناممکن ہے البتہ مختصراً اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ مراٹھی اور کوکنی کی طرح اس زبان میں بھی اسماء کی محرّف صورتوں کا دارومدار ان اسماء کے آخری حروف (ENDINGS) پر ہوتا ہے اسی کے مطابق لاحقے بدلتے رہتے ہیں ۔

علاوہ ازیں اس زبان میں اسماء کی وہ ساری حالتیں ملتی ہیں جو اور مروجہ زبانوں میں پائی جاتی ہیں ان حالتوں کی نشاندہی کے لیے جو لاحقے استعمال ہوتے ہیں وہ ذیل کی تفصیل سے ظاہر ہیں۔ یہ لاحقے عربی فارسی، سمار کے ساتھ کبھی جوں کا توں رہتے ہیں۔ بعض اوقات ان اسماء کا محرف روپ تھوڑا سا بدل جاتا ہے۔

حالت	لاحقہ	مثال
۱۔ فاعلی حالت (.Nom)	—	—
۲۔ مفعولی حالت (.Acc)	اک : (کو)	عواماک (عوام کو) اخباراک (اخبار کو)
۳۔ آلی حالت (.Inst)	کڈے : (سے)	حکومت کڈے (حکومت سے) اللہ کڈے (اللہ سے)
	ین : (سے)	تلاوتیں (تلاوت سے) مناسبتیں (مناسبت سے)
۴۔ مفعول ثانی (.Dat)	—	—
۵۔ استخراجی حالت (.Abl)	ہُون : (سے)	لاہورہُون (لاہور سے) میدان جنگ ہُون (میدان جنگ سے)
۶۔ اضافی حالت (.Gen)	چو : (کا)	آدم چو پتلا (آدم کا پتلا)
	چی : (کی)	رسول چی محبت (رسول کی محبت)
	چے : (کے)	حدیث چے خلاف (حدیث کے خلاف)
۷۔ ظرفی حالت (.Loc)	آت : (میں)	قرآنات (قرآن میں) دنیات (دنیا میں)
	آر : (پر)	وقتار (وقت پر) موقعار (موقع پر)
۸۔ ندائی حالت (.Voc)	ارے : (ارے)	ارے انسان (اے انسان)

۲۔ حروف جار: (Post-positions) اوپر اسماء کی حالتوں کی نشاندہی کے سلسلے میں کچھ حروف جار کا تذکرہ ہو چکا ہے لیکن ان کے علاوہ بھی بعض اور حروف جار ملتے ہیں جو ان اسماء کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔ یہ عربی فارسی حروف کی طرح اسماء کے ساتھ براہ راست استعمال ہوتے ہیں، مراٹھی اور اردو کی طرح اسماء اور ان حروف کے درمیان کسی مزید حرف (چا)، (کے)، وغیرہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔

بتھرے بتر (اندر) اسلام آباد بتھر (اسلام آباد کے اندر)

بھائرے باہر (باہر)

سامنیں (سامنے) حضرت آدم سامنیں سجدہ کرا (حضرت آدم کے سامنے سجدہ کرو)

پائیر (پیچھے) پشت پائیر (پیٹھ کے پیچھے)

خال (نیچے)

اوپرے اُپر، ور (اوپر) نوشتہ تقدیر اوپر (قدرت کے لکھے پر)

سبب (لئے، واسطے) نوائط برادری سبب (نوائط برادری کے لئے)

بگلا (نزدیک) ابوجہل مجسم نور بگلا رھا دیچے باوجود (ابوجہل مجسم نور کے قریب رہنے کے باوجود)

دور (دور) گاؤں دور (دیس سے دور)

فوڑے (پہلے) سنہ ۱۹۱۲ء فوڑے (سنہ ۱۹۱۲ء کے پہلے)

مگ (بعد) تلاوت قرآن پاک مگ (تلاوت قرآن پاک کے بعد)

سرین (ساتھ) دعائے خیر سرین (دعائے خیر کے ساتھ)

پاسوں (سے) ذکر الٰہی پاسوں غافل زالو (ذکر الٰہی سے غافل ہوگئے)

۳۔ **صفات:** نائطی زبان میں عربی فارسی اسماء کے ساتھ عربی فارسی صفات کا استعمال تو عام ہے ہی لیکن ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی فارسی اسماء کے ساتھ نائطی صفات بھی استعمال ہوئی ہیں، صفات ذاتی کے ساتھ بھی اور صفات عددی کے ساتھ بھی۔ اور یہ صفات اردو اور مراٹھی کی طرح اپنے موصوف سے پہلے ہوتی ہیں۔

(الف) صفت ذاتی: نوے سفیر (نئے سفیر)

دوڈی ضرورت (بڑی ہوئی ضرورت)

(ب) صفت عددی: دودن چیزو (دو چیزیں)

سہ آیات (چھے آیتیں)

سگلو خاندان (سارے خاندان)

بعض مثالوں میں صفات عربی فارسی اور اسمار نائکتی بھی ہیں:

دریائی مہادرا (دریائی مچھلی)

حوصلہ مندمانشین (حوصلہ مند لوگ)

ہزاروں مانسا (ہزاروں آدمی)

۴۔ ضمائر: نائکتی زبان کے ضمائر کا ڈھانچہ اس کا اپنا ہے، یہ تھوڑے بہت مراٹھی اور کوکنی ضمائر سے تو ملتے ہیں۔ لیکن عربی فارسی کا ان پر مطلق اثر نہیں ہے۔ چوں کہ ہم نے نائکتی زبان کو ایک مستقل زبان فرض کر لیا ہے اس لئے سہولت کی خاطر اس کے اہم ضمائر کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے:

الف ضمائر شخصی (PERSONEL PRONOUMS)

	واحد	جمع
متکلم	ہیں (میں)	ایں ای (ہم)
حاضر	تو توں (تو)	تیں (تم)
غائب	تیں تو (وہ)	تیں (وہ)

(ب) ضمائر موصولہ (RELATIVE PROMOUMS)

جے (جو)

(ج) ضمائر استفہامیہ (IMTERROGATIVC PRONOUMS)

ذی روح کون کوئی (کون) غیر ذی روح کا (کیا)

فاعلی، مفعولی اور اضافی حالت میں یہ ضمائر جو روپ اختیار کرتے ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل نقشے سے ظاہر ہوگی:

(الف) ضمائر شخصی		فاعلی حالت	مفعولی حالت	اضافی حالت
متکلم	واحد	ہیں (میں)	ماکا (مجھ کو)	موزد (میرا)
	جمع	ائین (ہم)	امکاک (ہم کو)	امچو (ہمارا)

حاضر	واحد	تو (تو)	توکا (تجھ کو)	توزو (تیرا)
	جمع	تمیں (تم ہ)	توکا (تم کو)	تمکا (تمہارا)
غائب مع اشارہ	واحد	توَ (وہ)	تیسکا (اس کو)	تیزو (اس کا)
	جمع	توَ (وہ)	تینکا (اُن کو)	تینچو (اُن کا)
		ھیں (یہ)	ہینکا (اِن کو)	ہینچو (اِن کا)

(ب) ضمائر موصولہ:

واحد	جے (جو)	جے کونا (جس کو)	جے کونا چو (جس کا)
جمع	" "	" (جن کو)	" (جن کا)

(ج) ضمائر استفہامیہ:

واحد	کون (کون)	کونا (کس کو)	کوناچو (کس کا)
جمع	" "	" (کن کو)	" (کن کا)

۵۔ اسماء و صفات کے بعد ہر زبان کے افعال کا ڈھانچہ عدد جنس اور زمانے کے اختلاف کی وجہ سے اپنا ایک مفصل نظام رکھتا ہے، اس وقت چونکہ ہمارا مقصد ناٹکی زبان کا صرف ایک اجمالی خاکہ پیش کرنا ہے اس لئے ہم اِن افعال کی تفصیلات میں جا نہیں سکتے۔ تقریب ذہن کے لئے اس قدر صراحت کر دینا کافی ہوگا کہ ناٹکی زبان کے افعال کا نظام بھی کم و بیش مراٹھی اور کوکنی جیسا ہی ہے، ماضی، حال، مستقبل، امر، نہی، فاعل، مفعول، غرض کہ مختلف افعال کی مختلف صورتوں کے لیے عدد اور جنس کے حساب سے ان کے اپنے مخصوص لاحقے ہیں جن کے، مصدر کے ساتھ علامت مصدر ہٹا کر، اضافہ کرنے سے مذکورہ افعال حاصل ہوتے ہیں البتہ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے۔ کہ ناٹکی زبان میں فارسی اردو مصادر کے ساتھ بھی اِن لاحقوں کا استعمال ملتا ہے چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

فرمودن (فرمانا) فرموتا اللہ فرموتا۔ (اللہ فرماتا ہے)

فرموتے رسول فرموتے (رسول فرماتے ہیں)

فرموتات عمر فرموتات (عمر فرماتے ہیں)

گذشتن (گذرنا) گذروتا ایک زمانہ گذروتا (ایک زمانہ گذرا)

گذرلے جیلانی پے والد گذرلے (جیلانی کے والد گذر گئے)

گذرلی لمبی مدت گذرلی (لمبی مدت گذری)

اِسی طرح اِس بولی عربی فارسی الفاظ کے ساتھ ناکٹی زبان کے معاون افعال (AUX-ILARY VERBS) کا اضافہ کرکے مرکب افعال بنانے کی مثالیں بھی موجود ہیں: جیسے

کرنے (کرنا) تصور کرتاؤں ایس مناسب تصور کرتاؤں (ہم مناسب سمجھتے ہیں)

شروع کرتات قرآن سرین شروع کرتات (قرآن سے شروع کرتے ہیں)

رھنے (رہنا) مشغول رہایا ذکر الٰہی بھتر مشغول رہایا (ذکر الٰہی میں مشغول رہو)

مبتلا کرتے رہاتات وساوس بھتر مبتلا کرتے رہاتات (وسوسوں میں مبتلا کرتا ہے)

(ہونا) انتظار ہوتو اللہ جی مرضی ہو انتظار ہوتو (اللہ کی مرضی کا انتظار تھا)

زوردار ہوتو فرقہ وارانہ ذہنیت زوردار ہوتی (فرقہ وارانہ ذہنیت زوروں پر تھی)

ہونے (ہونا) نازل زالا قرآن نازل زالا (قرآن نازل ہوا)

غافل زالو ذکر الٰہی پاسون غافل زالو (ذکر الٰہی سے غافل ہوا)

۶۔ متفرق اور حروف (PARTICLES) اثبات: اشے (ہے، ہیں) نفی: نا ہیں۔ (نہیں) عطف: انی (اور) لیکن (لیکن) ورنہ (ورنہ)، باوجود (باوجود)، خواہ (خواہ) ربط: کہ (کہ) تشبیہ: اشی (ایسا) تشی (ویسا) کشی (کیسا) جشی (جیسا) وغیرہ

۷۔ اوزان (METERS) ناکٹی زبان میں نثر کی طرح نظم بھی کافی مقبول ہے۔ لیکن اِس وقت اِس زبان کی نظموں کے جو نمونے ہمارے سامنے ہیں ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان کے شعری ڈھانچے پر مراٹھی کوکنی کا مطلق اثر نہیں ہے بلکہ وہ سرتا سر فارسی اور اردو

عروض سے متاثر ہے۔ اور اس کے اصنافِ سخن بھی وہی ہیں جو فارسی اور اردو کے ہیں۔

(۵)

نائطی زبان کے متعلق اِن ساری تفصیلات کے باوجود یہ واضح کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نوائط برادری کی موجودہ نسل اپنی اس زبان کو، اپنی مخصوص ثقافتی قدروں کی ترجمانی کیلئے عربی فارسی رسم خط میں ہمیشہ کے لئے نہ صرف زندہ رکھنا چاہتی ہے بلکہ اس کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کرکے اس کو مقبول عام بھی بنانا چاہتی ہے۔ اسی لئے اس کی یہ پوری۔ پوری کوشش ہے کہ اِس زبان کی مزید اصلاح و ترقی کی خاطر جس گوشے سے جو تعاون بھی ملے اس کو بخوشی قبول کیا جائے۔ اور اگر اس میں کچھ خامیاں ہوں تو ان کو دور کرنے کا راستہ بھی نکالا جائے اس کے لئے انھوں نے وقتاً فوقتاً اپنے تعلیم یافتہ نوجوانوں اور بزرگوں کو دعوت بھی دی ہے۔ چنانچہ نقش نوائط کے پہلے ہی شمارے میں "نوائط بھاسیت الفاظ جو صحیح استعمال" کے عنوان سے ایک نوٹ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

"نوائطی زبان کا اب تک کوئی باقاعدہ گرامر نہیں ہے جس کی وجہ سے بعض الفاظ کے استعمال میں ایک بے قاعدگی سی دکھائی دیتی ہے، اب تک ہم اپنے بزرگوں کی تحریر کو نمونہ بناکر اسی کے مطابق لکھتے آئے ہیں اور آج کل اکثریت جس انداز سے لکھتی ہے وہ تھوڑا مختلف ہے اسی طرح قدیم اور جدید دور کے مختلف اہل قلم حضرات نے بعض الفاظ کا مختلف طریقے سے جو استعمال کیا ہے اس کا ثبوت ہمارے پاس موجود ہے لہٰذا یہ رائے قائم کرلینا کہ فلاں لفظ صحیح اور فلاں غلط ہے درست نہیں ہے۔ بفرض محال اگر چند الفاظ قدیم نوائطی زبان میں ایک مخصوص طریقے پر لکھے ہوئے ملیں اور جدید دور کی عام اصطلاح میں ان کا استعمال دوسرے طریقے پر ہوتا ہو تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ بدلے ہوئے حالات کے تحت ان تغیرات کو اپنانا پڑا اور انہی کو بہتر سمجھا گیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی متعدد الفاظ ایسے ہیں کہ جن کا استعمال کسی خاص اصول کے تحت نہیں ہورہا ہے، چنانچہ زیر مطالعہ اخبار میں بھی آپ دیکھیں گے کہ ایک ہی لفظ مختلف طریقوں

سے لکھا گیا ہے جیسے بھتڑ اور بتڑ، سری اور سرین وغیرہ ہم نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے اور بہت ممکن ہے کہ کوئی ایک موقف اختیار کرنے تک ہم ایسے ہی کرتے رہیں۔ ہماری زبان کے اہل قلم حضرات سے گذارش ہے کہ زبان اور الفاظ کے صحیح استعمال سے متعلق ہمیں اپنے مفید مشوروں سے نوازتے رہیں بہرحال مستند ذرائع سے الفاظ کے صحیح استعمال کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی ہماری کوشش جاری رہے گی۔ ہانڈلی زبان کے مذکورہ بالا لسانی خاکے کی مزید تفہیم کی خاطر اس زبان کی نثر و نظم کے چند نمونے ذیل میں درج ہیں:

۱۔ اللہ فرموتا

(۱) اے محمد تو میں سانگا تو اللہ ایک کس واٹے (۲) اللہ بے نیاز واٹے (۳) تیکا چڑھ۔ بن ناہیں انی نہ لو کو نیا جو چڑھ واٹے (تیجے ماں باپ کو کون ناہیں) (۴) انی نہ تیجی کو نیوں برابری کرنلو واٹے۔

سورۂ اخلاص مکہ معظمہ بھتڑ نازل زالی چار آیتو اشے، جچیت توحید جو بیان اشے شانِ نزول ہوگ مکہ چے کفاران یہودی ہکو نجا تیں رسول اللہ کڑے بار بار پوستے ہوتے کہ تو جو اللہ کون، نعوذ باللہ، اللہ چو نسب نامہ کا اشے، تیجے سرین کون کون وائیت، ہیں سوالا مگ ہی سورۃ نازل زالی، ہی سورۃ ایکون کفار مکہ خاموش زالے (نقش نوائط نمبر ۵)

۱۔ اللہ فرماتا ہے۔

(۱) اے محمد تم کہو وہ خدا ایک ہی ہے۔ (۲) اللہ بے نیاز ہے (۳) اس نے کسی کو نہیں جنا۔ اور نہ اس کو کسی نے جنا ہے (اس کے ماں باپ کوئی نہیں ہیں) (۴) اور نہ اس کی کوئی برابری کر سکتا ہے۔

سورۂ اخلاص مکہ معظمہ میں نازل ہوئی چار آیتیں ہیں، جچیت توحید کا بیان ہے شان نزول یہ کہ کفار مکہ یہودیوں کے بہکاوے میں آکر رسول اللہ سے بار بار پوچھتے تھے کہ تمہارا اللہ کون ہے، نعوذ باللہ، اللہ کا نسب نامہ کیا ہے۔ اس کے ساتھ کون کون ہے انہی سوالات کے بعد یہ سورۃ نازل ہوئی یہ سورۃ سن کر کفار مکہ خاموش ہو گئے۔"

۲۔ گردے نبیاچی گردی زاپنی

امیرالمومنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ

۲۔ سرور انبیا کی مردانہ بات

امیرالمومنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ

عنہ فرموناتا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم
فرمولے کہ سادچ کا ما پجو دار و مدار نیتے ادپر
اشئے، یعنی ہر انسا چی نیتے مطابق جزاد سزا
دیون ورتا لھذا جے کو نتو مالوس اللہ تعالےٰ
انی اللہ چے رسول سبب ہجرت کیلو ترین۔ تپی ہجرت
اللہ انی اللہ چے رسول سبب زاتلی، انی جے
کو نتو مالوس دنیا حاصل کردیا کو نترا بولئے
سرین نکاح کرد چا سبب ہجرت کیلو ترین
تپیچی ہجرت تیس مقصدا سبب کچ زانلو (بخاری
ومسلم) (نقش نوائط نمبر ۲)

۳۔ ابو بی انی پردو

لے خاتون! اپنو تو ہر آن پردو
توجی عزتے جو نگھبان پردو ھی در اصل بے
پردگی بے حیائی حیا دار ابولئے چی پہچان پردو
نو ھین فیشنا ورجی عریانیت ور کردنا کھا
ہر گز نگے قربان پردو اشئے قہر ربا چے بے پردگی
ور کربا ک محبوب ہر آن پردو محمد سلیم محتشم
(نقش نوائط ۲)

عنہ فرماتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ سارے کاموں کا دارومدار
نیت پر ہے یعنی ہر آدمی کی نیت کے مطابق
جزا و سزا ملے گی۔ لہذا جس آدمی نے اللہ
تعالیٰ اور اللہ کے رسول کے لیے ہجرت کی
اس کی ہجرت اللہ اور اللہ کے رسول کے لیے
ہوئی۔ اور جس کسی آدمی نے دنیا حاصل کرنے
کی خاطر یا کسی عوت سے نکاح کرنے کی خاطر
ہجرت کی اس کی ہجرت اسی مقصد کے لیے
ہوگی (بخاری ومسلم)

۳۔ عورت اور پردہ

اے خاتون تو ہر وقت پردے کو اپنا۔
کیوں کہ پردہ تیری عزت کا نگہبان ہے بے
پردگی در اصل بے حیائی ہے حیادار عورت
کی بڑی پہچان پردہ ہے، تو اس فیشن اور
اس عریانیت پر پردہ کو ہرگز قربان مت کر
بے پردگی پر خدا کا عتاب ہے کیوں کہ پردہ
خدا کو بہت عزیز ہے (محمد سلیم محتشم)

التقریظ والانتقاد:

اُردو املا

ایک تنقیدی جائزہ

(۳)

از: جناب مولوی حفیظ الرحمان صاحب واصف دہلی

قبل ازیں ایک تنقیدی مقالہ کتاب "زبان اور قواعد" پر ہدیہ ناظرین کیا جاچکا ہے۔ بعض احباب نے اصرار فرمایا کہ " اردو املا" کو بھی دیکھو۔ میں نے کثرتِ مشاغل اور اپنی کوتاہ علمی کا بہت کچھ عذر پیش کیا مگر مسموع نہ ہوا۔ آخر یہ کسالا بھی برداشت کرنا پڑا۔ اس گراں قیمت کتاب کو بھی خریدنا پڑا۔ مطالعہ کیا اور مصنف علام کی وسعتِ مطالعہ، تحقیق و تلاش اور قابلیت کا دل سے اعتراف کیا۔ یہ کتاب بھی ترقی اردو بورڈ کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔ اس کے مصنف بھی رشید حسن خاں ہیں۔ اس کتاب کو دیکھ کر میں نے محسوس کیا کہ مصنف سلمہ بہت سی جگہ اصل موضوع سے ہٹ گئے ہیں۔ بجائے اصلاح کے ایجاد و اختراع کی جھلک نمایاں ہے۔

ضرورت ایجاد کی ماں ہے۔ عام دستور ہے کہ جب کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو بنائی جاتی ہے یا ایجاد کی جاتی ہے۔ ضرورت کے باوجود ایسا تو ہوتا ہے کہ ضرورت پوری کرنے کے لئے ایک ہی چیز سے کئی کام لیتے رہتے ہیں اور مدتوں نئی چیز ایجاد نہیں کرتے لیکن ایسا شاذ و

نادر ہی ہوتا ہوگا کہ بلا ضرورت کوئی چیز ایجاد کرلی جائے۔ یا کسی چیز یا مفہوم و مدلول کے وجود پذیر ہونے سے پہلے اس کا نام تجویز کر لیا جائے۔

کم حوصلہ مدرسوں، کم ہمت کاتبوں اور بے پروا اخبارات نے جو اردو املا اور زبان و محاورات کی مٹی پلید کر رکھی ہے، بجائے اس کے کہ ان کو آگاہ کیا جاتا اس کی اصلاح کی طرف قدم بڑھایا جاتا خود ہی سر تسلیم خم کر دیا۔ صحیح کو ہی غلط کرنا شروع کر دیا اور متبادل مانوس اور فصیح کے موجود ہوتے ہوئے اجنبی نامانوس اور بھونڈے الفاظ و محاورات اور طرق املا پیش کرنے شروع کر دیئے۔

مندرجۂ ذیل محاورات دلی کی سڑکوں پر آج کل سنے جاتے ہیں۔

تمہاری کتاب اس نے میرے کو دیدی ہے۔ میں نے تیرے کو کچھ نہیں کہا۔ تمہارے کو معلوم ہونا چاہیے۔ اعلانچی کہتا ہے آج شام کو پانچ بجے جلسہ ہونے جا رہا ہے۔ جلدی ہی اس بلڈنگ کی مرمت ہونے جا رہی ہے۔ رک جا، میں بھی آتا ہوں۔

مدعیانِ ترقی اردو فرمائیں کہ کیا فصاحتِ زبان کی اس تباہی پر آپ کو آگاہی ہوئی ہے؟ کیا کوئی صدائے احتجاج بلند کی گئی ہے؟

اب وہ لوگ تو جا سوئے جن کی طرف رجوع کیا جاتا تھا اور جن کے فرمودے کو سند مانا جاتا تھا ہم جیسے کم علم ان کی جگہ آگئے۔ بڑوں کی موت نے اب ہم پر یہ فرض عائد کر دیا ہے کہ اس قسم کی بے راہ روی کی روک تھام کریں۔ لیکن ہم صرف رائے پیش کر سکتے ہیں کوئی مانے یا نہ مانے۔ ہمارے پاس نہ ویسی شخصیت ہے نہ اقتدار۔

بہرحال اپنی فہم کے مطابق اپنے خیالات پیش کرتا ہوں ۔

لکھاوٹ ۹

سید انشا نے بھی ایسے کچھ الفاظ اختراع فرمائے تھے۔ جماوٹ، اگلاوٹ، الجھاہٹ، مسکاہٹ شرماہٹ، الجھاوٹ وغیرہ۔ اسی قماش کا لکھاوٹ بھی نیا ایجاد ہو کر سامنے آیا ہے۔

لکھنا (مصدر) کے دو حاصل مصدر پہلے سے موجود ہیں۔ لکھائی اور لکھت۔ جو مفہوم آپ چاہتے ہیں وہ بھی ان میں موجود ہے۔ یعنی انداز تحریر، طرز کتابت، لفظوں کی لکھاوٹ، فصیح اور مانوس الفاظ کے ہوتے ہوئے اس ایجاد کی ضرورت سمجھ میں نہیں آتی۔

پھر ایک تیسرا لفظ بہت ہی عمدہ اصطلاحاً رائج ہے اور فصیح ہے، املا۔ جو آپ کے مفہوم (معنی مرادی) پر حاوی ہے اس کے ہوتے ہوئے لکھاوٹ کا لفظ کچھ خوبصورت نہیں معلوم ہوتا۔

غفلت مجرمانہ یا بنیادی کوتاہی

فن خطاطی اور اس کے قواعد ماہر اساتذہ نے بڑے غور و فکر اور فہم و ادراک سے وضع کیے ہیں۔ یہ صدیوں کے عملی تجربات ہیں۔ انگلیوں کے ریاض کو منطقی موشگافیوں سے کوئی تعلق نہیں۔ ایک باکمال مصور جو چہرے کی تصویر میں دلی جذبات تک کو کاغذ پر کھینچ لاتا ہے اگر اس نے قلم سے خوشنویسی کی مشق نہیں کی ہے تو موقلم سے وہ ایک دائرے اور ایک الف کی بھی صحیح تصویر نہیں کھینچ سکتا۔

دنیا کی تمام زبانوں میں سے کسی زبان کا رسم الخط نستعلیق کی لطافت و نزاکت اور تناسب پیوندیدگی کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ چھوٹے چھوٹے شوشوں سے بڑے بڑے حرفوں کا کام لیا جاتا ہے۔ شوشوں کی نوک پلک اور وضع و ہئیت پر حسن خط کا مدار ہے۔ اگر شوشے غلط ہو گئے تو سارا حسن خاک میں مل گیا۔ سب سے بڑی بنیادی غلطی یہ ہے کہ شوشوں کی تعداد اور تناسب و ترتیب کی طرف سے سخت بے اعتنائی برتی جاتی ہے۔ اور اس کو املا کے مفہوم میں شامل نہیں سمجھا جاتا۔ حالانکہ شوشوں پر ہی نستعلیق کی اساس قائم ہے اور شوشے ہی املا کا جزو اعظم ہیں۔

ایک کڑوی بات بھی کہہ دوں (اور سچی بات کڑوی ہی ہوتی ہے) اس بے اعتنائی و غفلت کی ابتدا خود مصنفین سے ہی ہوتی ہے۔ وہ اس اہم اور بنیادی فرض کا ذمہ دار کاتب کو سمجھتے ہیں اور کاتب اپنی کم علمی کی وجہ سے معذور ہے۔ حالانکہ صحت املا خود مصنف کا اہم فریضہ ہے۔

اپنا اپنا نقطۂ نظر ہے۔ میرے نزدیک اس کی اتنی اہمیت ہے کہ پرچہ امتحان کے جواب میں اگر طالب علم لفظ انتشار کو اس طرح (یعنی ایک مزید باریک شوشے سے) لکھ دے (دیکھو ص۱۶۱) تو اس کو جواب صحیح ہونے کی صورت میں پورے نمبر آپ تو دیدیں گے۔ لیکن میں غلطی املا کے نمبر کاٹ لوں گا۔

زیر نظر کتاب جو املا کی اصلاح کے لئے تصنیف کی گئی ہے خود اسی کے صفحات پر اس اہم ترین اور بنیادی جزو کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یہ بھی نہیں کہ ایک لفظ کا اگر ایک املا اختیار کر لیا تو وہی رہے۔ بلکہ ایک لفظ کی کئی کئی شکلیں کتاب میں بکھری پڑی ہیں۔ تغیر، تجزیہ، پھیر، پیروی۔ وغیرہ، اس قسم کے الفاظ کو ایک باریک شوشے کے اضافہ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ دیکھیے صفحات، ۱۴، ۲۳، ۱۱، ۱۰۵، ۲۴، ۸۷۔ یہ چند صفحات کا نمونہ ہے۔ تحفتہً، دفعتہً، قسم کے الفاظ میں ہر جگہ ایک شوشہ بڑھایا گیا ہے۔ ایسی غلط نویسی ساری کتاب میں ہے۔

اور دیکھیے۔ ایک ہی لفظ ایک ہی صفحے پر تین طرح لکھا ہوا ہے۔ لفظ تمیز بروزن تقدیر کو ایک شوشے کے اضافے سے تمیز لکھا ہے۔ پھر تمیز بروزن تقدیر کو بھی اسی طرح لکھا ہے یعنی مزید شوشہ نہیں لگایا، سابق شوشے پر ہمزہ لگا دیا۔ پھر اسی تمیز بروزن تقدیر کو ایک نئے انداز سے تمیئز لکھا ہے۔ یعنی میم کے ساتھ پیالہ، اس کے بعد چھوٹا شوشہ، پھر دز) سے پہلے موٹا شوشہ مگر اس ابتری کا شاید آپ کو کوئی گلہ نہیں۔

ہائے ہوز جہاں شروع میں آئی ہے اس کی گھنڈی غائب کر دی گئی ہے۔ ہندی ص۱۳، ذہن ص۲۹ ہٹ گئی ص۳۱ علی ہذا القیاس بیشمار غلطیاں ہیں جن کا غلطہائے املا کے سوا اور کوئی نام نہیں۔

اب ہم کیا سمجھیں؟ ایک بہت بڑے وقیع اور ذمہ دار ادارے کی طرف سے شائع ہونے والی ایسی اہم کتاب جس کا موضوع ہی اصلاح املا ہو اس کا کاتب املا کی ابجد سے بھی واقف نہیں؟ کیا یہی بات ہے؟

بایہ سمجھا جائے کہ ادارے کی طرف سے اس کو ایسی ہی ہدایات دی گئی ہیں کہ اس طرح لکھو۔ کیا بورڈ میں ایسی جزئیات کے متعلق کوئی تجویز پاس ہوئی ہے؟

آپ کہتے ہیں کہ نستعلیق سے زیادہ حسین اور جامع صفاتِ حسنہ کسی زبان کا رسم الخط نہیں ۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں۔ درحقیقت بھی یہی ہے لیکن ہماری غفلت مجرمانہ کی بدولت جماعت ادنیٰ کے پنج سالہ بچوں سے لے کر ٹاٹ نشین کاتبوں تک اس کی جو گت بن رہی ہے اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ دنیا میں اس سے زیادہ برا کوئی رسم الخط نہیں۔ اور ڈیزائینروں نے آرٹ کے نام پر اس کو اور زیادہ خراب کر دیا۔

کہا جاتا ہے کہ شوشوں کا تناسب، تعداد، اور پیمائش وغیرہ تو فن خطاطی سے وابستہ ہے۔ ماضی میں قط والے واسطین قلم سے لکھا جاتا تھا۔ اس سے چھوٹے بڑے شوشے بنتے تھے۔ معمولی خط و کتابت اور حساب کتاب کے لیے بھی واسطین قلم استعمال کیا جاتا تھا۔ قلم کا قط ہی موٹائی اور فاصلہ وغیرہ ناپنے کا آلہ ہے۔ اب پنسل، بول پین اور فونٹن پین سے وہ بات کہاں پیدا کی جاسکتی ہے۔ اپنے قصور کو کاتب غریب کے سر ڈالنے کا یہ سب سے بڑھیا عذر ہے۔ اس عذر کی بنا پر شوشوں کی معرفت کو املا سے خارج سمجھ لیا گیا۔ میں پھر وہی بات کہوں گا کہ شوشے ہی املا کی بنیاد ہیں۔ بنیاد پہ کدال چلا دی تو عمارت کا گرنا لازمی ہے

اور یہ عذر کہ فونٹن پین سے شوشوں کی تعداد اور تناسب قائم نہیں رہ سکتا۔ میں بادب عرض کرتا ہوں کہ یہ عذر لنگ ہے۔ کچھ عرصہ ہوا ایک مختصر سی کتاب بنام "سہ لسانی مصدر نامہ" شائع ہوئی تھی شروع سے آخر تک پوری کتابت مصنف نے خود کی ہے۔ فونٹن پین سے قلم برداشتہ لکھی گئی ہے۔ بذریعہ آفسٹ طبع ہوئی ہے (اردو بازار میں ملتی ہے)

میرے کہنے سے برہمی کیا ہے ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے۔

اس مشاہدے کے بعد پھر کسی دلیل و بحث کی ضرورت نہیں۔ آپ کو خود معلوم ہو جائے گا کہ اگر خط شکست کو ذرا سنبھال کر لکھا جائے تو شوشوں کا تناسب بخوبی قائم رہ سکتا ہے۔

ور میں تو کہتا ہوں کہ ٹھیٹھ خط شکست خواہ کتنی ہی جلدی میں گھسیٹ کر لکھا جائے اس میں اگر آپ چاہیں گے تو یہ تنا سب بخوبی قائم رہ سکتا ہے اور اگر آپ نہ چاہیں اور اس کو غیر ضروری سمجھیں تو واسطین قلم سے بھی قائم نہیں رہ سکتا

الف مقصورہ بشکل ی مدہ

عیسیٰ، موسیٰ، مصطفیٰ، مجتبیٰ، مرتضیٰ وغیرہ لکھتے ہوئے صدیاں گذر چکیں۔ قلم اس کا عادی ہو چکا نظر مانوس ہو چکی۔ اب کہا جاتا ہے کہ ایسے الفاظ کو الف سے لکھا جائے ہیں نہیں سمجھ سکتا کہ اس میں ایسی کیا دشواری تھی کہ اب یہ موجب وحشت اور غیر مانوس تبدیلی کی ضرورت پڑی۔ اور اب اس تبدیلی کے بعد کونسی آسانی پیدا ہو جائے گی۔

استثنا پہلے بھی تھا اور اب بھی استثنا کیا جا رہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عربی ترکیبوں مثلاً اعلی اللہ مقامہ وغیرہ میں ی لکھنے کی اجازت ہے۔ حتی الامکان میں ی کی اجازت ہے۔ لیکن اگر حتیٰ کے آگے کاف بیانیہ ہو تو حتا کہ لکھو۔ وغیرہ۔

یہ کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ وہ عربی ترکیب ہے اور یہ فارسی۔ اگر پہلے کا مروجہ املا آپ کے نزدیک دماغی پراگندگی کا سبب تھا تو اب یہ انقلاب پہلے سے بہت زیادہ پراگندگی بلکہ وحشت کا موجب ہوگا۔ اور بہت سی خرابیوں کا سبب بنے گا۔ مثلاً ایک ادارے کا تاریخی نام "دار الہدیٰ والوعظ" ہے اس کے اعداد (۱۲۶۸) ہیں۔ یہ اس کا سال تعمیر ہے۔ مورخ کا قلم جو اس نئے انقلاب کا خوگر ہو جائے گا اور اپنی تحریر میں اعلا، ادنا، مصطفا وغیرہ لکھے گا وہ یہاں دار الہدا لکھ دے گا۔ مادہ تاریخ غلط ہو جائے گا۔

قدیم خوبصورت اور حامل روایات الفاظ کی صورت شکل بھی بگاڑی جائے اور پھر بھی کلیہ نہ بن سکے تو انقلاب لانے کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ صدیوں سے سب جانتے ہیں کہ اردو میں ایک ایسا الف بھی ہے جو بشکل (ی) لکھا جاتا ہے اور کبھی صرف کھڑے زبر سے کام لیا جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل الفاظ پہلے سے مستثنیٰ ہیں۔

مصلّیٰ، اسم ظرف ہے۔ اسم فاعل مصلّی بھی اردو میں بولا جاتا ہے۔ اشتباہ سے بچنے کے لئے اسم ظرف کو الف سے لکھا جاتا ہے۔

مربّیٰ، تربیت سے اسم مفعول ہے۔ اس کا اسم فاعل مربّی بھی اردو میں ہے۔ لہذا اسم مفعول کو الف سے لکھا جاتا ہے۔

مدّعیٰ، ادّعا کا اسم مفعول ہے۔ اسم فاعل مدّعِی اردو میں رائج ہے۔ امتیاز کے لئے مدعا لکھا جاتا ہے۔

مصنّفیٰ، تصنیفہ کا اسم مفعول ہے۔ اسم فاعل مصنّفی رائج ہے۔

مولیٰ، اگر کھڑا زیر لکھنے سے رہ جائے تو (مُ وْ لِ یٰ) بھی پڑھا جا سکتا ہے اس لیے بعض لوگ الف سے لکھنے لگے۔

منادیٰ: نداء کا اسم مفعول ہے۔ اس کو الف سے منادا لکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ لفظ اردو میں رائج نہیں ہے۔ اس کا اسم فاعل منادی حاصل مصدر کے طور پر رائج ہو گیا ہے محاورہ ہے "منادی ہو گئی"

ماجرا، تقاضا، تماشا، تمنا، تبرا، تولا، تجلا، معرب ہو کر ہندوستان میں آگئے ہیں۔

مذکورہ بالا الفاظ کا استثنا معقول وجوہ کی بنا پر تھا۔

اضافت کی صورت میں چونکہ ایک (ے) کا اضافہ کیا جاتا ہے اس لئے (ی) کو الف کی شکل دے دی جاتی ہے تاکہ اجتماع یائین نہ ہو۔ یہ ایک ضرورت تھی اس دلیل سے اصل وضع و ہیئت کو نہیں بدلا جائے گا۔ دم عیسیٰ، عیسیٰ دم۔ ان میں تبدیلی نہیں ہو گی۔

بعض ایسے الفاظ کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے جو عربی ترکیب میں استعمال ہوتے ہیں اور مشورہ دیا گیا ہے کہ ایسے الفاظ سے اجتناب کیا جائے مثلاً علی الحساب، علی الصباح، علی الترتیب، علی الاعلان۔ حتی الامکان، حتی المقدور وغیرہ۔ شاید یہ ذہن میں نہیں رہا کہ علی الحساب کا لفظ تو ان پڑھ عوام اور بنیے تک بولتے ہیں۔ اس کو قاعدہ سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا؟ ایسے ہی

بقیہ الفاظ بھی بہت رائج ہیں۔ ان الفاظ میں (ی) لکھنے کی اجازت دی گئی۔ لیکن تعالیٰ، مصطفیٰ وغیرہ کو مسخ کرنے کا حکم دیا گیا۔

ارشاد فرمایا ہے کہ حتی الامکان کے الفاظ سے پرہیز کرو اس کی جگہ بآسانی، امکان بھر، مقدور بھر لکھا جاسکتا ہے۔ میں عرض کروں گا کہ لکھنے میں کیوں؟ بولنے میں بھی پرہیز کیا جائے۔ یہ احسان بھی کیوں گوارا کیا جائے؟ سکت بھر کیوں نہ لکھا اور بولا جائے؟

بدرالدجیٰ، نورالہدیٰ، وغیرہ کیا عربی ترکیبیں نہیں ہیں؟ ان کو الف سے لکھنے کا مشورہ دیا گیا ہے۔ کیوں؟ کیا اسی طرح عیدالاضحیٰ بھی الف سے لکھا جائے گا؟ اولیٰ کو اگر الف سے اولا لکھا جائے تو اس میں اور اُولا" یعنی ژالہ میں مابہ امتیاز کیا ہوگا؟۔

جس مقصد سے یہ کاٹ چھانٹ کی جارہی ہے اور اس کو اصلاح کا نام دیا جارہا ہے وہ مقصد پورا نہیں ہوگا۔ اردو مصنفین اور شعرا کو انعامات بھی دیئے جائیں گے۔ خطبات صدارت میں اردو کی مٹھاس کی تعریف بھی کی جائے گی۔ مشاعرے بھی ہوتے رہیں گے۔ سیمنار بھی ہونگے اردو کے گانے بھی دلچسپی سے سنے جائیں گے۔ لیکن اردو بھارت کی سرکاری زبان نہیں بن سکتی اور خدا کرے نہ بنے۔ اگر بن گئی تو اس نزاش خراش سے جو کچھ باقی بچے گا وہ بھی فنا ہوجائے گی۔

جب کسی کتاب کو جدید طباعت کے لئے ایڈٹ کیا جاتا ہے یا کسی کتاب میں سے کوئی اقتباس نقل کیا جاتا ہے تو یا تو خود مصنف کے طرز تحریر اور املا کو یا اُس عہد کے عام اور رائج املا کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ مثلاً لفظ پانو کا جو املا مرزا غالب نے اختیار کیا ہے اگر ان کا شعر کہیں نقل کیا جائے تو اُسی املا کے مطابق لکھنا چاہیے۔ اس امر کو " اردو املا" میں نہ صرف تسلیم کیا گیا ہے بلکہ پرزور طریقے پر لکھا گیا ہے۔ مگر افسوس کہ اسی کتاب میں جگہ جگہ اس منصفانہ قاعدے کی خلاف ورزی بھی کی گئی ہے۔

مثلاً ص۶۱ کے حاشیے میں انشا کا شعر اس طرح نقل کیا گیا ہے :-

یا بارالہٰ ! مصطفٰا کا صدقہ   اولاد بتول و مرتضا کا صدقہ

یہ شعر کلیات انشا نولکشوری مطبوعہ دسمبر ۱۸۷۶ء کے صفحہ ۳۸۹ پر ہے۔ الہ کے لام پر مد ہے، کھڑا زبر نہیں۔ اور نیچے شوشہ (جس کو لٹکن نام دیا گیا ہے) وہ بھی نہیں ہے۔ مصطفے مرتضے میں الف مقصورہ بشکل (ے) لکھا ہے۔ لیکن یہاں ناقل نے املا بدل کر اپنی مرضی کے مطابق لکھا ہے۔ اور ذرا سی چوک پھر بھی ہو گئی ہے۔ صدقہ کو اپنے بنائے ہوئے قاعدے کے مطابق الف سے نہیں لکھا۔

رحمان، سلیمان، ابراہیم وغیرہ ص۶۱

اس تجویز سے کسی کو اختلاف نہیں۔ پہلے ہی سے ان میں سے بہت سے الفاظ کو الف سے لکھا جاتا ہے۔ مثلاً سلیمان کو سلیمن، ابراہیم کو ابرٰہیم، نجات کو نجوٰۃ، حیات کو حیوٰۃ کوئی نہیں لکھتا۔ لیکن صلاۃ، زکاۃ، مشکاۃ میں لمبی ت نہیں لکھی جا سکتی۔ یہ الفاظ اصطلاحی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں صلہ کی جمع صلات لمبی ت سے لکھی جائے گی۔ قرآن کی آیات کو نقل کرتے وقت محتاط لوگ قرآن کو سامنے رکھتے ہیں۔ محض یادداشت سے لکھنے میں قرآن کا مخصوص رسم الخط اکثر قائم نہیں رہتا۔ یہ غفلت اور سہل انگاری جائز نہیں۔ نظم قرآن کی طرح اس کے رسم الخط کی بھی پوری حفاظت کی گئی ہے۔

اللہ ص۶۴-۶۵

لکھا گیا ہے کہ " لفظ اللہ کی کتابت اردو میں ایک خاص طرح ہوتی ہے کہ دوسرے لام کی جگہ ایک شوشہ سا بنا دیا جاتا ہے اس لفظ کی یہی رائج اور متعارف صورت ٹھیک ہے اور اس کو اسی طرح لکھنا چاہئے "

اگر صرف اتنا لکھ دیا جاتا کہ لفظ اللہ کا مشہور و متعارف املا جو پہلے سے رائج ہے،

وہی قائم رہے گا" تو کافی تھا۔ لیکن جو تشریح کی گئی اور ہئیت بتائی گئی (اور بعینہ وہی ہئیت ساری کتاب میں اختیار کی گئی) وہ رائج اور متعارف صورت نہیں ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس میں بھی آپ نے املائی تصرف کر ڈالا۔

آپ کی طرح بعض اور مصلحین نے بھی اس لفظ کو تختۂ مشق بنایا ہے۔ یہاں اصول خطاطی پر اصرار کیا جاتا ہے۔ ویسے خلاف ورزیاں اتنی عام ہیں کہ دیکھتے دیکھتے دماغ پریشان ہو جاتا ہے۔ شوشوں کی طرف سے بے پروائی وغفلت عام ہو چکی ہے۔ جس کی سیکڑوں مثالیں خود اسی کتاب "اردو املا" میں موجود ہیں۔

تحفۃ، دفعتہ، حقیقتہ وغیرہ کو تخفۃ، دفعۃ، حقیقۃ یعنی با منافر شوشہ لکھنا۔ سا اور سنا کو یکساں لکھنا۔ (ب) کے ساتھ خط شکست کی طرح لمبی (ر) لگانا۔ ہند وغیرہ میں سے (ہ) کی گھنڈی اڑا دینا۔ بلا وجہ بلا ضرورت اور بغیر حرف کے کشش کھینچنا۔ وغیرہ۔

فن خطاطی کے اصول وضوابط کہیں یاد نہیں آتے۔ لیکن اسم ذات کو اصول کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ یہ ہے نقطۂ کمال اصلاح املا کا۔ چونکہ اسم ذات مستجمع صفات کمالیہ ہے اس کی اصلاح بھی اصلاح املا کا نقطۂ کمال ہونا چاہیے۔

ہمارے ایک دوست بدرالحسن صاحب نے "صحت الفاظ" کے نام سے ایک کتاب شائع کی ہے اس کے صفحہ ۶۱ و ۶۲ پر اللہ کا عجیب وغریب املا اختیار کیا گیا ہے۔ :۔

کہا جاتا ہے کہ اس کا عام املا اصول کے خلاف ہے۔ دونوں لام تین تین قط کے ہوتے ہیں اور ہائے ہوز کا شوشہ اس کے ساتھ (ہ) کی شکل کا لگنا چاہیے۔ اللہ۔ یعنی دونوں لام ایک موٹے پیالہ نما جوڑ کے ساتھ اور ہائے ہوز کا جوڑ بھی موٹا۔ قاعدہ اور اصول کے مطابق یہ شکل ہے اور اس کو اسی طرح لکھنا چاہیے۔

اب کتاب "اردو املا" میں ایک اور اجتہادی املا نظر آیا (دیکھو صفحہ ۶۴ و ۶۵ و ۱۳۸ وغیرہ) تین "وطیا لام اس کے ساتھ باریک شوشہ (جس کو مصنف نے شوشہ سا کہا ہے)

پھر پیالہ اور پیالے کے سرے (ہ) کا شوشہ بشکل (ر)
حیرت ہے کہ صدیوں کے بعد آج یہ جھٹکا ؤ کیوں ہے ؟

اب میں اپنی معلومات کے مطابق اپنے خیالات عرض کرتا ہوں :۔
نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت عرب میں خط کوفی رائج تھا۔ کاتبان وحی نے اسی خط میں قرآن لکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوتی نامہ ہائے مبارک اسی خط میں لکھے گئے۔ مقوقس اور ہرقل وغیرہ کے نام جو نامہ ہائے مبارک ہیں ان کے عکس کتب سیرۃ میں شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی کی تالیف "بلاغ مبین" کے صفحہ ۱۵۰ پر بھی ایک عکس چھپا ہوا ہے۔ یہ تمام کتابت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تلفظ کیے ہوتے الفاظ کی ہے۔ یعنی حضور نے کلام الٰہی کو بول کر لکھوایا۔ دعوتی خطوط بول کر لکھوائے اور جو طرز کتابت حضور کے سامنے اختیار کیا گیا آج تک امت نے اس کی حفاظت کی ہے۔

نامہ ہائے مبارک کے اندر لفظ اللہ متعدد جگہ آیا ہے اس کا املا دیکھیے۔ دو لام اور تیسرا ڈنڈا جس کے ساتھ ہائے ہوز ہے تینوں کی لمبائی او نچائی برابر ہے۔
حضور کے اُمّی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ کو حرف شناسی بھی حاصل نہیں تھی۔ صلح حدیبیہ میں جو معاہدہ ہوا تھا وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے لکھا تھا۔ حضور نے اپنی زبان اقدس سے بول کر لکھوایا تھا۔ آپ نے ارشاد فرمایا لکھو من محمد رسول اللہ ۔ قریش کے سفیر سہیل نے کہا ہم آپ کو رسول نہیں مانتے۔ آپ نے فرمایا لفظ رسول اللہ کو مٹا دو اور اس کی جگہ محمد بن عبداللہ لکھو۔ حضرت علی نے کہا مجھ سے یہ نہ ہو سکے گا۔ آپ نے اپنے ہاتھ سے مٹا دیا اور محمد بن عبداللہ لکھ دیا۔ (رسالت مآب ص ۲۷)
کیا روایت مذکورہ سے حرف شناسی ثابت نہیں ہوتی؟ غرضکہ اس لفظ کا املا وہی صحیح ہے جو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے معرض وجود میں آیا، یا پہلے سے رائج تھا۔ کہنا تو یہ چاہیے تھا کہ لفظ اللہ کا اصل عربی املا جو پیغمبر کی نظر اقدس کے سامنے لکھا گیا وہی اردو میں

بھی رہنا چاہیے۔

خط نسخ کی ایجاد سے جب خط کوفی منسوخ ہوا تو اللہ کا املا حسب سابق رہا اور قرآن میں آج تک وہی موجود ہے۔ خط ثلث وغیرہ میں بھی اسی کے مطابق ہے۔

پھر خط نستعلیق جب میر علی تبریزی کی ہنرگاہ سے اپنی نوک پلک اور جوڑ پیوند کی نزاکتیں لے کر آیا تو اللہ کے املا کی امتیازی حیثیت قرار دی گئی جو فارسی رسم الخط میں آج تک موجود ہے۔ ہندوستان میں فارسی رسم الخط رائج ہوا۔ یہاں بھی صدیوں سے اس کا املا وہی ہے۔ رائے اور فہم کا اختلاف جو ایک قدرتی امر ہے اس نے اسلام کے اندر بہت سے مذہبی فرقے تو بنا دیئے لیکن لفظ اللہ کے املا کے بارے میں کسی فرقے کے علما ادبا شعرا کی طرف سے کوئی اختلاف بروئے کار نہ آیا۔

اس کی شکل وصورت کیا ہے؟ ہمارے استاد مرحوم نے فرمایا تھا کہ اس کا لکھنا بہت آسان ہے پورے قط سے دو نقطے ملے ہوئے گہرائی دے کر پیالہ نما بناؤ۔ شروع میں ایک قط کا (ب) والا شوشہ لگا دو آخر میں ذرا سی نوک (ہ) کی کھینچ دو (یہ خیال رہے کہ ہ کا شوشہ ر کی شکل کا نہیں ہوگا) پھر بیچ والے شوشہ پر تشدید اور کھڑا زیر لگا دو۔

کہا جاتا ہے کہ نستعلیق میں اس لفظ کے تینوں ڈنڈے برابر کیوں نہیں رکھے گئے۔ پہلا اگر ایک قط کا رہا تو دوسرے دو کی صرف نوکیں رہ گئیں۔ جواب یہ ہے کہ تشدید اور کھڑے زیر کو اس صورت املا میں لازمی جزو املا قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ التزام بھی اس کی امتیازی شان ہے اور تاج شاہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے لئے جگہ نکالی گئی ہے۔ اگر ڈنڈوں کے اوپر تشدید اور کھڑا زیر ہوتا ہے تو اونچائی زیادہ ہونے کی وجہ سے اوپر کی سطر سے ٹکراتا ہے۔

اب اس چودھویں صدی کے اختتام پر اس موزون متناسب حسین اور امتیازی صورت املا میں وہ کیا خرابی آپ کو نظر آئی جس کی وجہ سے ترمیم ضروری ہوگئی۔

ابلہ ص۶۰

ابلہ عربی میں ایسے شخص کو کہتے ہیں جو سیدھا سادہ بھولا بھالا ہو جس میں چالاکی اور فطانت نہ ہو۔ احمق اور بے عقل مجازی معنی ہیں۔ حدیث میں آیا ہے اکثر اھل الجنۃ بُلہ۔ بُلہ ابلہ کی جمع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اکثر اہل جنت بھولے بھالے ہوں گے یا اکثر بھولے بھالے جنتی ہوتے ہیں۔

مشہور مصرع ہے۔ چوں قضا آید طبیب ابلہ شود۔ یعنی کوئی تدبیر نہیں سوجھتی، بھولا بھالا یا نادان ہو جاتا ہے۔ اس مصرعے کے اعداد ۱۳۴۶ھ ہیں۔ مسیح الملک حکیم اجمل خاں کا سال وفات یہی ہے ابلہ کے معنی احمق سمجھنا غلطی ہے۔ مذکورہ بالا حدیث اور مصرع میں یہ معنی مراد نہیں۔ اس میں طنز کا کوئی پہلو نہیں۔

لام تعریف ص۶۲

ہم جس کو الف لام کہتے ہیں یہ دراصل حرف لام ہے۔ جو معرفہ بنانے کے لئے نکرہ اسموں کے شروع میں آتا ہے۔ اس کو لام تعریف کہتے ہیں۔ یہ ہمیشہ ساکن ہوتا ہے چونکہ ابتدا بسکون عربوں کے نزدیک محال ہے اس لئے لفظ مفرد میں اس سے پہلے الف مفتوح بڑھاتے ہیں۔ جیسے قدیر۔ القدیر۔ یہ الف وصل ہے اس کی بالکل وہی حیثیت ہے جو لفظ اسکول اور اسٹیشن کے الف کی ہے۔ جو ہم نے آسانی تلفظ کے لئے بڑھایا ہے۔

عربی میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی لفظ ایسے لفظ کے شروع میں آ کر ملے گا تو الف کا ختم ہو جائے گا۔ یعنی تلفظ میں سے خارج ہو جائے گا۔ لیکن کتابت میں باقی رہے گا۔ عبدالقدیر میں الف نہیں پڑھا جاتا۔ لام تعریف اگر تلفظ میں سے خارج ہو جائے تو اسم پھر نکرہ ہو جائے گا۔ حروف شمسی لام کے قریب المخرج حروف ہیں۔ تو جن لفظوں میں پہلا کوئی حرف شمسی ہے ان میں لام تعریف کو اس حرف سے بدل کر ادغام کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں لام کے بجائے اس حرف کا تلفظ ہوتا ہے۔ کتابت میں الف لام دونوں باقی رہتے ہیں۔ مثلاً شمس الدین کا تلفظ یہ ہے (شَ مْ سُ دْ دِ یْ نْ) ایک دال لام تعریف کے بدلے میں آئی ہے۔

الف اور ہائے مختفی ص۱۴

فارسی اور اُردو میں بعض حروف ہجا کی کئی شکلیں ہیں۔ مثلاً س، سں۔ ہ، ھ۔ ی، ے۔ عربی میں بھی علیٰ ہذا القیاس بعض حروف کی مختلف شکلیں ہیں۔ مثلاً ب، ٮ، ت، ۃ۔ د، ں۔ ك، ک۔ م، ﻤ۔ ہ، ھ۔ ی، ے۔

عربی میں ت کے تلفظ کی دو حالتیں ہیں۔ ایک وہ جس کا تلفظ نہیں بدلتا وہ لمبی لکھی جاتی ہے آیات، صدقات، بینات، اوقات، اثبات وغیرہ۔ دوسری وہ جو حالتِ وقف میں ہائے ہوز کا تلفظ اختیار کر لیتی ہے اور گول لکھی جاتی ہے۔ جیسے راضیۃً مرضیۃً، واقعۃٌ۔

جب اس کو ساکن کیا جاتا ہے تو صرف اس کا تلفظ ہائے ہوز کے تلفظ سے تبدیل ہو جاتا ہے۔ مگر کتابت میں اس کی شکل بھی بدستور رہتی ہے اور دو نقطے اور تنوین بھی قائم رہتی ہے۔ قرآن میں آگے آیت کہہ کر وقف کرنا بتایا جاتا ہے۔ قرآن میں بھی اور عربی کی عام کتابوں میں بھی املا مدور ہی رہتا ہے اور نقطے بھی لکھے جاتے ہیں۔ امتیاز کے لئے مستقل ت کو لمبی شکل میں لکھتے ہیں اور تلفظ بدلنے والی کو ہائے مدور کی شکل میں لکھ کر دو نقطے لگا دیتے ہیں۔

اہلِ فارس نے تائے مدور والے الفاظ کے دونوں تلفظ قائم کر کے معنی میں بھی تنوع پیدا کیا اور اس سے زبان میں وسعت اور حسن بڑھ گیا۔ احمد بہمن یار کا اقتباس کتاب میں منقول ہے اس میں وہ اس تصرف کو حسنِ تصرف اور استفادۂ لطیف کے الفاظ سے ذکر کرتا ہے۔ مثلاً:-

مراجعت، بازگشت از مکان۔ مراجعہ، رجوع بہ شخص و اخبار۔ ارادت، اخلاص و محبت۔ ارادہ، خواستن و قصد کردن۔ اقامت، ماندن و توقف

کردن - اقامہ، برپائے داشتن - نوبت، دفعہ وبار - نوبہ، تپ مخصوص -
رسالت، پیغام وپیام بردن - رسالہ، کتاب ونامہ -

اُردو میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں جیسے :-

اِرادت، مُریدانہ خلوص ومحبت - ارادہ، قصد ونیت - عقیدت، مریدانہ
خلوص واحترام - عقیدہ، رائے راسخ ومضبوط - رسالت، پیغمبری - رسالہ، کتاب
مکتوب - جلوت، مجلس نشینی - جلوہ، نمودِ حسن - فطرت، نیچر وپیدائش - فطرہ
صدقۂ فطر - رذالت، کمینگی - رذالہ، کمینہ - طریقت، سلوک وریاضت -
طریقہ، راستہ وطرز - زلت، لغزش - زلہ، گری ہوئی چیز جیسے روٹی کا ٹکڑا
کتابت، لکھنا - کتابہ، کتبہ - کسالت، ہلکے کام کو بھاری سمجھنا اور کاہلی کرنا -
کسالہ، سختی ودشواری -

آدہ وغیرہ ص۹۰

مندرجۂ ذیل الفاظ کو الف سے لکھنا ہرگز درست نہیں ہے -

آدھا - خالص فارسی لفظ ہے - معنی وغیرہ میں کوئی تصرف نہیں ہوا (آصف اللغات)
ادلہا - دراصل عربی لفظ عضلہ ہے - ایسے پٹھے کو کہتے ہیں جس کے ساتھ گوشت
شامل ہو - جس کو اردو میں مچھلی کہتے ہیں - یہ ایسا ہی لفظ ہے جیسے ہودہ اور ہودی
کہ دراصل حوضہ تھا - نشانی کے طور پر کم از کم ہائے مختفی کو باقی رہنا چاہیے -
آنہ - کو ہائے مختفی سے لکھتے ہوئے صدیاں گذر گئیں - صاحب فرہنگ آصفیہ
نے اس کی اصل جو لکھی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس کی ہائے ہوز سین سے تبدیل
ہوتی ہے لہذا جزو مادہ ہے - فارسی والے بھی بہائے مختفی لکھتے ہیں - سکوں پر
بھی ہمیشہ سے اسی طرح لکھا جاتا رہا ہے - پھر اس میں اور آنا مصدر میں مابہ الامتیاز
یہی ہائے مختفی ہے -

بٹہ|- آلاتِ وزن کے معنی میں بہائے مختفی اور اصطلاحِ حساب کے معنی میں بروزن وفا بالف لکھنا چاہیے۔

بچارا| پڑھے لکھے لوگ بے چارہ بولتے ہیں - فارسی لفظ ہے۔

بپتسمہ|- اس کا انگریزی تلفظ BAPTISM ہے - اس کو اُردو میں اصطباغ اور فارسی میں تعمید کہتے ہیں - آخر میں نہ الف ہے نہ ہائے مختفی - الف سے کیوں لکھا جائے اور ہائے مختفی سے کیوں لکھا جائے؟ کوئی وجہ ترجیح ہونی چاہیے۔

بلوی|- عربی لفظ ہے - دو طرح ہے - بلویٰ بروزن مولیٰ - بلوۃ بروزن فطرۃ - ہم کہتے ہیں کہ دوسرے لفظ میں اردو والوں نے تھوڑا سا تصرف کیا ہے یعنی کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا ہے - بلویٰ اور بلوہ دونوں طرح لکھ سکتے ہیں لیکن الف سے لکھنے کا کوئی جواز نہیں۔

برآمدہ|- فارسی لفظ ہے - اردو میں آکر اصل پر قائم ہے - قصداً غلط لکھ کر (یعنی مد کو حذف کر کے) الف سے لکھنے کا حکم دینا موجبِ حیرت ہے۔

پیسہ، روپیہ|- ان دونوں کا قدیم املا صدیوں سے بہائے مختفی چلا آرہا ہے - قلم اور نظر اسی سے آشنا ہے - شاہی زمانے کے سکے - اور فرامین و دستاویزات - برطانیہ کے اور اب جمہوریۂ ہند کے نوٹوں اور سکوں پر آج تک وہی املا چلا آرہا ہے - اب اس کو بدلنے کی وجہ؟ آپ نے جو ضرب المثل پیش کی ہے - اپنی گانٹھ نہ ہو پیسا تو پرایا آسرا کیسا - صوتی قافیہ ہے اور اس بارے میں اپنی رائے کسی دوسری جگہ ظاہر کر چکا ہوں کہ الفاظ کا املا نہیں بدلنا چاہیے - جن لوگوں نے ہم آواز حروف مثلاً نماز و لحاظ یا اساس و خاص وغیرہ کے قوافی کو جائز سمجھا انھوں نے بھی املا کو نہیں بدلا - میری یہی رائے ہے کہ جدا کے قافیے میں صلہ، گلہ آئے تو صلہ گلہ کو الف سے نہیں لکھنا چاہیے۔

پیجاما - یہ کوئی سنجیدہ لوگوں کا تلفظ نہیں ہے۔ پاجامہ یا پائجامہ ہے۔ الف سے لکھنے کا کوئی جواز نہیں۔

تکیا عربی لفظ ہے کچھ بھی معنی ہوں الف سے نہیں لکھا جائے گا۔

خاکا - فارسی لفظ ہے۔ہائے مختفی فارسی میں نسبت کے لیے بھی آتی ہے۔ جیسے دوآبہ، دو پانیوں والا۔ پنج شاخہ، پانچ شاخوں والا۔ دوسالہ، دو سال کا۔ خاکہ کے معنی خاک والا، یعنی وہ شبیہ یا کاپی جو ایک خاص طریقے سے حاصل کی گئی ہو۔ کسی نقشے یا تحریر وغیرہ کو دوسرے کاغذ پر اُتارنے کا ایک طریقہ یہ تھا کہ اصل کی آؤٹ لائن پر سوئی سے قریب قریب سوراخ کرکے اس کاغذ کو دوسرے کاغذ پر رکھتے تھے اور مٹی وغیرہ ایک پوٹلی میں بھر کر اس پر پھیر دیتے تھے۔ سوراخوں میں سے مٹی چھن کر نیچے والے کاغذ پر گرتی تھی۔ پھر اوپر والا کاغذ ہٹا کر آؤٹ لائن کھینچ لیتے تھے۔ دوسرا طریقہ چربہ اُتارنے کا بعینہ ایسا ہی تھا جیسا آج کل کاربن پیپر کا ہے۔

خاکہ کے ایک اور معنی بھی ہیں۔ ایسی چیزیں جو ڈلی کی صورت میں آتی ہیں جیسے کتھا، کھانے کا چونا، پھٹکری، ابرک وغیرہ۔ ان چیزوں کا باریک چُورا جو آٹے کی طرح بیچے باقی رہ جاتا ہے (وہ سستا بھی مل جاتا ہے) اس کو خاکہ کہتے ہیں۔ خاکہ اُڑا دینا، رُسوا کردینے کے معنی میں یہ لفظ اس معنی کے لحاظ سے جزوِ محاورہ بنا ہے۔ گرد کی طرح اُڑا دینا بے حقیقت کردینا، رُسوا کرنے کا بھی یہی مفہوم ہے صاحبِ فرہنگِ آصفیہ نے یہ معنی بھی نہیں لکھے اور دونوں محاوروں کو بھی گڈمڈ کردیا۔

خیلا - بفتح اول - خیلا خبطی، خیلا خبطن - دہلی میں یہ محاورہ رائج ہے۔ اس کے معنی ہیں بھوہڑ، بدسلیقہ لاابالی، نیم دیوانہ جس کو اپنے کپڑے سنبھالنے کی پروا نہ ہو۔ اِس کی اصل عربی ہے۔ خیعلہ بے آستین کا کرتہ پہننا۔ اردو میں کثرتِ استعمال اور اصل کو فراموش کرنے کی وجہ سے عین حذف ہوگیا۔ اور لفظ مورد ہوگیا اس کو الف سے ہی لکھنا چاہئے۔ (باقی آئندہ)

آہ! خان بہادر میجر محمد لسین خاں صاحب ناغرؒ

از: جناب حباب آفرید (حبیب احمد فریدی)

میجر محمد لسین خاں صاحب مرحوم "ندوۃ المصنفین" کے قدیم ترین معاون تو تھے ہی، ادارے کی خدمات کو بھی نہایت قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے تھے، ادارے سے مرحوم کی وابستگی ندوۃ المصنفین کے مخلص ترین محسن سید مرتضیٰ صاحب مرحوم کے واسطے سے ہوئی تھی، دونوں میں قابل رشک مخلصانہ تعلقات تھے، سید صاحب ہی کے ذریعہ مرحوم کے کارکنانِ ادارہ سے روابط بڑھے اور پھر یہ روابط بڑھتے ہی چلے گئے، تھوڑی دیر کے لیے بھی دہلی تشریف لاتے تو ندوۃ المصنفین کے دفتر میں ضرور آتے، ممبری کی فیس ادا کرنے میں بھی بے مثال تھے، ان کا شمار ادارے کے اُن چند گنے چنے معاونوں میں ہوتا تھا جو وقت سے پہلے کسی یاددہانی کے بغیر شوق و ذوق سے سالانہ فیس دیتے ہیں، ایک پوتے کی المناک شہادت کی خبر تو اس مضمون میں ہے، کم و بیش دو سال قبل ان کا دوسرا جوان پوتا دنیا سے رخصت ہوا تو بڑا ہی درد ناک خط آیا تھا، میں نے تعزیت نامے میں اپنے عزیز ترین ہونہار پوتے کی حسرتناک وفات کا ذکر کیا تو ان کو بڑی تسلی ہوئی تھی اور اس تاثر کا اظہار انھوں نے ایک طویل مکتوب میں کیا تھا۔

پچھلے دنوں حباب آفرید صاحب کا مکتوب آیا جس میں زیر نظر مضمون کا تذکرہ تھا یہ میجر صاحب مرحوم کو ندوۃ المصنفین اور ہم لوگوں سے جو غیر معمولی تعلق تھا اس کے پیش نظر میں نے حباب صاحب کو مضمون بھیجنے کے لئے لکھ دیا مضمون ہمارا عتبار سے سبق آموز ہے اور اسی لئے برہان میں شریک اشاعت کیا جا رہا ہے (ع ح)

بھتیجے پہاڑی سے یوسف بھائی کے المنامہ نے غم زدہ دل کو ہمیشہ کے لئے سوگوار کر دیا "آپ کو یہ درد ناک خبر پڑھ کر بے حد افسوس و رنج ہوگا کہ والد بزرگوار میجر محمد لسین خاں کچھ دنوں کی علالت کے

بعد اس عالم فانی سے مورخہ ۲۳ اگست ۱۹۵۸ء م ۹ رمضان بروز پیر رات کے ۸/۴۳ پر ہم سب کو چھوڑ کر عالم جاودانی کو کوچ کر گئے۔ مرحوم نے آپ کو خط لکھنے کی غرض سے لفافے پر پتا لکھ کر رکھا تھا لیکن علالت کی وجہ سے نہ لکھ سکے۔"

صورت از بے صورتی آمد بروں ‏ ‏ ‏ ‏ بعد شد انا الیہ راجعون

چہل سالہ مراسم و تعلقات، وہ شفقتیں عنایتیں، وہ مہربانیاں اور نوازش نامے کیا کیا یاد آتا رہے گا! میرے بڑے لڑکے سلیم فریدی کی پچھلے برس جوانمرگی پر دلاسے اور تسلیوں کو کیسے فراموش کر سکوں گا ۱۹۳۶ء کے دوران سفر یورپ کی لگاتار خط کتابت کو کیونکر بھلا سکوں گا۔

گلہ فلک سے ہمیں کس قدر ہے کیا کہیے۔

وہ چھریرا بدن، گندمی رنگ، کشادہ سینہ، روشن جبیں، گھنے ابرو، منور بڑی بڑی آنکھیں گٹھا ہوا بدن، خط مستقیم قامت مردانہ مونچھیں۔ آہ اب یہ چہرہ بھی دل کی گہرائیوں میں ڈوب کر رہ گیا۔

خان بہادر کا ذکر ہمارے گھر کے نصاب میں شریک تھا۔ بہ یک نظر کوئی کیسے سمجھ سکتا تھا کہ یہی وہ ہندکی عظیم شخصیت ہے جس پر رنگ زار راجپوتانہ کو ناز اور قبیلۂ ناغڑی کو فخر ہے۔ جس کے سینے میں سرسید کا دل اور دل میں حالی کا درد موجود ہے، جس کی روح سرمد و اقبال کے نغموں سے سرشار ہے جس کے اخلاق سعدی کی حکیمانہ نصیحتوں سے مزین ہیں اور جس کا اعلیٰ دماغ حافظ کے آب رکن آباد سے سیراب ہے عہد طفلی کا وہ زمانہ نظروں میں پھر رہا ہے جبکہ خان بہادر سے والد مرحوم (حکیم سبط احمد فریدی) کے ابتدائی تعلقات پیدا ہوئے اور رفتہ رفتہ عدیم المثال بے غرض دوستی میں تبدیل ہو گئے اور خان چچا کی دیر آشنائی نے اپنے منتخب احباب کے رشتہ میں فریدیت کو بالآخر پرو لیا۔ میری بڑی بھتیجی سعید فاطمہ کو وہ توتلی پوتی سے مخاطب فرماتے اور یہ اپنے لڑکپن میں میجر دادا پکارا کرتی تھی۔

چودہ برسوں تک شہزادہ برار کے محل بلاو سٹہ ڈیلن روزانہ ملاقاتیں، حکیمانہ باتیں، ظریفانہ حکایتیں اور سپاہیانہ جراتوں کی طویل داستان جو ورق ورق یاد ہے ایسی نہیں جسے چند سطروں میں بیان کیا جا سکے۔

حادثات زمانہ نے ۱۵ اگست ۴۷ء کے بعد انتہائی صبر آزما منزلوں سے انہیں ہمکنار کیا۔ دلی کے مکان میں نایاب کتب خانہ تھا، قادر خاں کی نگرانی میں پوتا زیر تعلیم تھا۔ اطلاع آئی کہ انہیں پکارنے والی ماں کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ دلی سے جنے پہاڑی پہنچے اور تربت مادر پر فاتحہ پڑھ کر دل کو سکون پہنچایا۔ دلی لوٹنا چاہتے تھے کہ کتابوں کو گھر لے جائیں۔ لاری کے لیے باہر نکلے۔ واپس آ کر کیا دیکھتے ہیں کہ نہ کتابیں ہیں اور نہ جیتی جاگتی جانیں۔ آگ اور دو لاشیں۔ پہلی قادر خاں کی اور دوسری پوتے کی۔ قادر خاں نے آخری سانس تک سردار زادے کو بچایا۔ انجام کار دونوں ختم ہو گئے۔ قضا و قدر کے اس لرزا دینے والے فیصلے نے تسلیم و رضا کے پیکر خان بہادر کے ضبط و استقلال کو ذرہ برابر جنبش نہ دی اور ہرچہ از دوست میرسد نیکوست کہتے ہوئے گھر لوٹ آئے۔

عظیم مصائب میں ثابت قدم رہنا، قول کا سچا، وعدے کا پکا ہونا، راستی و راستبازی کی خاطر خندہ پیشانی کے ساتھ صعوبتوں کو برداشت کرنا، حق و صداقت کی راہ میں مالی نقصانات سہہ لینا۔ غور کیجیے عملی حیثیت سے کس قدر دشوار ہے! اس میں کسی مبالغہ کی گنجائش نہیں کہ خان بہادر کی شخصیت میں تمام اوصاف حمیدہ اور فضائل برگزیدہ قدرت نے کچھ اس انداز سے جمع کئے تھے جنہیں دیکھ کر پہلی ہجری کے مسلمان کی جیتی جاگتی تصویر آنکھوں میں پھر جایا کرتی تھی۔ ان کے عزائم پہاڑ سے زیادہ استوار، ان کے ارادے چٹانوں سے بڑھ کر مضبوط اور ان کے خیالات سمندر کی گہرائیوں سے فزوں تر تھے۔

ان کی خاطر جان کی پرواہ نہ کرنے والے، زبان کی پاسداری کی [illegible] خطرات مول لینے والے اور وعدہ خلافی حاکموں کے مناصب سے [illegible] خان بہادر نے [illegible] محفلوں میں شب بیداریاں کیں اور اپنا دامن بچائے رکھا [illegible] ہوشیار کی کی بے خودوں کو جب سبق دیا خودی کا دیا، گمراہوں کو راہ دکھائی تو [illegible] کرتا ہوں میں ڈھل کر زمانہ ساز کہلانے کے بجائے ہمیشہ اور ہر جگہ ماحول کو اپنے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی اور [illegible] زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز کے مردانہ اصولوں پر ناقابل شکست عزائم

ساتھ آخری دم تک قائم رہے۔

خان بہادر کی سپاہیانہ زندگی پہلی جنگ عظیم کے میدان سے شروع ہوئی۔ شہسواری، نیزہ بازی اور چوگان بازی نے بین الاقوامی شہرت کا مالک بنایا۔ درباری سلیقہ مندیوں نے کبھی مرزبان دستیا سے وابستہ رکھا کبھی ایوان جے پور سے، کبھی کشمیر کی وادیوں میں راجہ کو ہندو مسلم اتحاد کے اٹل مشورے دیئے اور کبھی نواب بھوپال کے ہاں بے لوث کارنامے انجام دیئے۔

بالآخر ہز ہائینس پرنس آف برار کی نظر انتخاب مرحوم پر پڑی اور نواب خسرو جنگ کی معرفت حیدرآباد بلوائے گئے۔ یہاں مرحوم ہز ہائینس کے اے ڈی سی رہے ہز ہائینس کے کنٹرولر رہے، پرنس باڈی گارڈ کی کمانڈنگ افسری کی اور رجمنٹ کو ریگولر آرمی کا ہم پلہ بنا دیا۔ شکار کے موقع پر شیر کے مقابل آکر ٹیپو اور شیر افگن کی جرأت پارینہ کو زندہ کر دکھایا اسی مرحلہ کے بعد بایاں پاؤں بالکل سیدھا ہو گیا تھا اس کے باوجود معمولات زندگی شہسواری و چوگان بازی اسی پھرتی سے انجام دیتے رہے۔ مجھے مرحوم کے لیٹر پیڈ کا یہ شعر کبھی نہ بھولے گا۔

آسائش دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است | با دوستان تلطف با دشمنان مدارا

خدا ان کی آخری آرامگاہ کو اپنے نور کے پھولوں سے ہمیشہ معمور رکھے۔

ضروری گذارش

ادارہ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا برہان کی خریداری وغیرہ کے سلسلہ میں دفتر وغیرہ کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ تحریر کرنے کے ساتھ برہان کی چٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ نمبر بھی ضرور تحریر فرمادیں۔ اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں جس سے بڑی زحمت ہوتی ہے۔

(جنرل منیجر)

تبصرے

"حضرت مجددؒ اور ان کے ناقدین" از مولانا ابوالحسن زید فاروقی، تقطیع متوسط ضخامت ۲۵۶ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ اعلیٰ قیمت مجلد -/15 پتہ: شاہ ابوالخیر اکاڈمی، شاہ ابوالخیر مارگ نئی دہلی ۔ ۶

حضرت مجدد الف ثانی پر بہت کتابیں لکھی گئی ہیں۔ لیکن یہ کتاب اپنی نوعیت میں منفرد ہے کیوں کہ اس کے فاضل مصنّف اسی مجددیہ سلسلہ کے بلند پایہ عالم۔ محقق اور وسیع النظر بزرگ ہیں۔ پھر قلم میں بڑا اعتدال اور غضب کی سنجیدگی اور متانت ہے۔ بڑے سے بڑے اشتعال کے موقع پر بھی شرافت و نجابت خامہ کا دامن ہاتھ سے نہیں جاتا۔ یہ کتاب دو حصوں پر منقسم ہے۔ حصہ اوّل میں حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ کے ذاتی اور خاندانی حالات علمی و عملی اور ظاہری و باطنی کمالات، تصنیفات و تالیفات اور تجدیدی کارناموں اور خدمات کا مفصّل اور ایمان افروز تذکرہ ہے۔ اس ضمن میں حضرت مجددؒ نے شریعت و معرفت کے بعض نہایت دقیق مسائل مثلاً توحید وجودی و شہودی وغیرہ پر جو کلام کیا ہے اس کی گتھی سلجھاتے گئے ہیں، اس سلسلہ میں مولانا نے ایک طرف شیخ اکبر اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور دوسری جانب حضرت مجددؒ ان کے اختلافات پر جو کلام کیا ہے وہ نہایت بصیرت افروز اور دلپذیر ہے، دنیا کے تمام بڑے انسانوں کی طرح حضرت مجدد کے مخالف بھی تھے۔ یہ دو قسم کے لوگ تھے ایک وہ جن کی مخالفت ایمان داری سے کسی غلط فہمی پر مبنی تھی اور دوسرے وہ جو جہالت، کوتاہ بینی اور مسلکی عناد و تعصب کے باعث حضرت مجدد سے بغض رکھتے تھے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں ان دونوں قسم کے مخالفین کا ذکر کر کے ان کے اعتراضات کے تشفی بخش جوابات دیئے گئے ہیں اس سلسلہ میں تعجب ہے مولانا نے

شیخ محب اللہ الہ آبادی کا تذکرہ نہیں کیا جو دارا شکوہ کے پیر اور شیخ اکبر کے نہایت غالی معتقد ہیں انھوں نے اپنے متعدد رسالوں میں وحدت الوجود کے مسئلہ پر حضرت مجدد پر کئی جگہ سخت تنقید کی ہے۔ مولانا نے ماخذ کی بڑی طویل فہرست دی ہے لیکن اس میں پروفیسر محمد اسلم کی کتاب تحریک مجدد الف ثانی کا تاریخی پس منظر کا ذکر نہیں ہے۔ حالاں کہ اس موضوع پر یہ بہت بڑی اہم کتاب ہے۔ بہرحال اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ اپنے موضوع پر یہ نہایت جامع محققانہ اور بڑی بصیرت افروز کتاب ہے۔ مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی نے اس پر دلچسپ مقدمہ لکھا ہے۔ اسی کتاب کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

ظہور الاسلام از مولانا وحید الدین خاں، تقطیع متوسط ضخامت ۱۹۹ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت ۱۲/- پتہ: مکتبۃ الرسالہ جمعیۃ بلڈنگ، قاسم جان اسٹریٹ، دہلی۔ 110006

جیسا کہ مصنف نے خود کہا ہے یہ مربوط و منظم کوئی مستقل کتاب نہیں ہے بلکہ چند منتشر مضامین کا مجموعہ ہے جو وقتاً فوقتاً لکھے گئے ہیں۔ ظہور الاسلام کا تعلق صرف پہلے مضمون سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو تاریخ عالم کا سب سے بڑا روحانی اور اخلاقی انقلاب ثابت کیا گیا ہے۔ باقی مضامین متفرق عنوانات پر ہیں۔ جو حسب ذیل ہیں:۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا کردار، طریق کار، اسلام کی حقیقت، قرآن و سنت کی روشنی میں، قرآن ایک دائمی معجزہ کی حیثیت سے، اسلام ایک ابدی مذہب اور طریق زندگی ہے۔ اس کے بعد سائنس کے تقاضے اور ان کے مطابق افکار اسلامی کی تشکیل جدید پر مختلف عنوان کے ماتحت اظہار خیال کیا گیا ہے۔ موصوف کہنہ مشق مصنف اور پختہ قلم مقالہ نگار ہیں۔ مطالعہ اور غور و فکر کے عادی ہیں، جو بات کہتے ہیں دماغ سے اتار کر شستہ زبان میں کہتے ہیں۔ اس لیے ان کی تحریریں پر از معلومات اور اثر انگیز ہونے کے باعث پڑھنے اور غور کرنے کے قابل ہوتی ہیں، لیکن افسوس ہے کہ فکر اور قلم دونوں میں اعتدال و توازن نہیں ہے۔ تنقید پر آتے ہیں تو اسلامی تاریخ پر پانی پھیر دیتے ہیں اور کسی ایک صدی میں مسلمانوں

نے جو علمی اور عملی کارنامے انجام دیئے ہیں، ان تک کے منکر بن جاتے ہیں اس بنا پر موصوف کے افکار و خیالات میں ہم آہنگی باقی نہیں رہتی، اب اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے، لکھتے ہیں۔ موجودہ زمانہ میں ان گنت اسلامی کتابیں لکھی گئی ہیں مگر ایسی کتابیں تقریباً صفر کے درجہ میں ہیں جن میں تعبیری اور کلامی بحثوں کے بغیر اسلام کو ویسا ہی بیان کیا گیا ہو جیساکہ وہ اپنے متن میں ہے" ص ۱۸۷، اس کے بعد پھر لکھتے ہیں پچھلے سو برس میں ہمارے یہاں بیشمار کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے بہت سی کتابیں بجائے خود قیمتی بھی ہیں مگر دور جدید کے اعتبار سے ان کی افادیت محض جزدی ہے کیوں کہ وہ بیشتر خطیبانہ نثر کا نمونہ ہیں ص ۵۱؛ لائق مولف کو معلوم ہونا چاہیے کہ گول مول اتنا بڑا دعویٰ بغیر دلیل کے کر دینا ہرگز اس کتاب کے شایان نہیں ہے جس کے متعلق علمی ہونے کا سرورق پر دعویٰ کیا گیا ہو، اب تضاد ملاحظہ کیجیے، ایک جگہ لکھتے ہیں۔ قدیم طریقہ میں استدلال کی بنیاد تمامتر قیاسی منطق ہوا کرتی تھی۔ مگر اب (سائنس کے دور میں) قیاسی منطق بے قیمت ہوگئی ہے ص ۱۹۵" سوال یہ ہے کہ قرآن مجید میں، ذات وصفات باری تعالیٰ، نبوت و رسالت، توحید، حشر و نشر، جنت و دوزخ، ان سب چیزوں کے اثبات کے لیے مشاہدہ اور تجربہ کے علاوہ منطقی قیاس (قیاسی منطق نہیں) Deduction And Induction سے بھی کام لیا گیا ہے تو پھر مصنف کے بہ قول قرآن کے اس طریق استدلال کی کیا قیمت رہے گی ؟ دوسری جگہ لکھتے ہیں" بیسویں صدی کے نصف آخر میں پہلی بار یہ واقعہ پیش آیا ہے کہ دنیا کا مروجہ فکری ڈھانچہ (یعنی سائنٹفک طریق استدلال) اور قرآن کا فکری ڈھانچہ دونوں ایک ہوگئے ہیں۔ ص ۱۸۵ اب یہ مذکورہ بالا دونوں عبارتیں پڑھیے اور فرمائیے کہ اس میں تطبیق کی کیا شکل ہے؟ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان مسائل میں مصنف کے دماغ میں گنجلک ہے اور خیالات و افکار واضح نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں بعض جگہ غلط بیانی بھی ہے مثلاً ص ۱۸۵ پر اسلام کے معنی Realism (حقیقت پسندی) لکھے ہیں حالاں کہ اسلام کے

معنی Submission یعنی اطاعت وخود سپردگی ہیں، صفحہ ۲۳ پر حضرت یعقوب نے بعض چیزوں سے جو پرہیز کرنا شروع کر دیا تھا، مصنف نے اس کو دین کا بگاڑ کہا ہے حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ جیسا کہ قرآن میں ہے۔ وکل الطعام کان حلاً لبنی اسرائیل۔ الآیۃ بنی اسرائیل کی رعایت سے خدا نے خود ان چیزوں کو حرام کر دیا تھا حضرت شاہ ولی اللہ نے اس پر حجۃ اللہ البالغہ میں بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ پھر صفحہ ۲۹ پر حضرت ابوذر غفاری کا ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے، مصنف نے کوئی حوالہ نہیں دیا جس سے معلوم ہوتا کہ اس کا ماخذ کیا ہے؟ بہر حال اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ابن السوداء عبداللہ بن سبا کا لقب تھا اور یہ شخص یہودی تھا۔ خلافتِ عثمانی میں مسلمان ہوا اور اس کے بعد ہی شام میں حضرت ابوذرؓ سے اس کی ملاقات ہوئی، اس بنا پر اگر ابن السوداء یہی ہے تو پھر اس کو صحابی لکھنا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟

مزید برآں اس کتاب کا ایک بڑا نقص یہ بھی ہے کہ اس میں بہت سے مواقع پر تو حوالے سرے سے ہیں ہی نہیں، اور اگر ہیں بھی تو اکثر جگہ نامکمل ہیں، یعنی کتاب کا نام ہے تو جلد صفحہ اور مصنف کا نام غایب ہے اور انگریزی کے مقولے اور عبارتیں جو کتاب میں جگہ جگہ ہیں۔ ان میں سے تو کسی کا کوئی حوالہ مذکور ہی نہیں۔ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے براہ راست کتاب نہیں دیکھی بلکہ ادھر ادھر اخبارات میں ان مقولوں کو پڑھ کر اپنی بیاض میں نقل کر لیا ہے، "تاکہ داشتہ آید بکار" اس سے کتاب کا علمی وقار گر جاتا ہے۔

بہر حال ان چند مسامحتوں اور فروگذاشتوں سے قطع نظر! کتاب مجموعی حیثیت سے پراز معلومات اور فکر انگیز ہے اور اسی لیے مطالعہ کے لائق!

اشتہار

خریدار اور ممبران حضرات کو یہ معتبر اطلاع دی جارہی ہے کہ
ماہ جنوری ۱۹۷۵ء سے حلقہ معاونین عام کا شعبہ ختم کر دیا گیا تھا۔ کچھ
پرانے ممبران اور خصوصی تعلقات ہونے کی بنا پر اب تک یہ سلسلہ تھوڑے
اضافہ کے ساتھ چلتا رہا۔

پہلے اس قدر دقتیں اور مشکلات نہیں تھیں حالات کی پیچیدگیاں اور
کاغذ کی بے پناہ مہنگائی یعنی اقتصادی بحرانی کیفیت کے بیشِ نظر مراعات
کا یہ سلسلہ بالکل ختم کر دیا گیا ہے اس لیے کارکنان ادارہ معذرت
پیش کرتے ہیں کم سے کم پچاس روپے کا حلقہ رکھا ہے اس سلسلہ میں استدعا
ہے کہ آپ معاونین عام والے حضرات پچاس روپے والے شعبہ معاونین
کے ممبر بن جائیں اور مزید اپنے حلقہ احباب میں اس کی سعی فرمائیں۔

عمید الرحمٰن عثمانی جنرل منیجر ندوۃ المصنفین ورسالہ
برہان دہلی۔ اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

جلد ۸۱ | ذی الحجہ ۱۳۹۸ھ مطابق نومبر ۱۹۷۸ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

۱۔ نظرات — سعید احمد اکبرآبادی — ۲۵۸

مقالات

۲۔ اسلام کا نظریہ اقتدار اعلیٰ — جناب ڈاکٹر ماجد علی خاں صاحب لکچرار — ۲۶۱

۳۔ تذکرہ مولانا الحاج تراب علی لکھنوی — جناب مولانا محمد ارشد صاحب اعظمی — ۲۷۱

۴۔ اقبال اور ابن عربی — جناب مولانا عبدالسلام خاں صاحب رام پور۔ — ۲۷۹

۵۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی — جناب ڈاکٹر عبدالغفار انصاری صدر شعبۂ فارسی بھاگلپور یونیورسٹی — ۲۹۰

۶۔ التفریط والانتقاد اردو املا ایک تنقیدی جائزہ — جناب مولوی حفیظ الرحمان واصف صاحب دہلی — ۳۰۳

۷۔ تاریخ نور وظلمت — جناب یحییٰ حنفی صاحب اعظم گڈھ — ۳۱۳

۸۔ تبصرے — س۔ ع — ۳۱۷

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

جنتا حکومت کے قیام سے جہاں جمہوریت بحال ہوئی ملک میں امن وسلامتی کی صورت حال زوال پذیر ہوگئی اور فسادات بھی جگہ جگہ ہونے لگے، اس سلسلہ میں ابھی گذشتہ مہینہ علی گڈھ میں جو فساد ہوا اُس نے ہندوستان کے ارباب فہم وبصیرت کو اس سنگین صورتِ حال کی طرف متوجہ کردیا ہے اور مسٹر کلدیپ نائر جو ملک کے مشہور جرنلسٹ ہیں لکھتے ہیں:

"علی گڈھ میں جو فساد ہوا اس کے اسباب کیا تھے؟ اس کے متعلق رائیں مختلف ہیں، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دو باتیں بالکل واضح ہیں، ایک یہ کہ فساد میں سب سے زیادہ نقصان مسلمانوں کا ہوا ہے اور دوسری یہ کہ پی، اے، سی (صوبائی مسلح پولس) مسلمانوں کی حفاظت کرنے میں ناکامیاب رہی ہے۔ موصوف نے الفاظ بہت محتاط لکھے ہیں، ورنہ مختلف جماعتوں کے جو وفد علی گڈھ گئے ہیں ان کا متفقہ بیان ہے کہ مسلح پولس نہ صرف یہ کہ اپنا فرض منصبی ادا کرنے میں ناکام رہی بلکہ اس نے خود فسادیوں کا رول ادا کیا ہے، کرفیو کے اوقات میں جب کوئی شخص گھر سے باہر نکل نہیں سکتا تھا پولس کے لوگوں نے مسلمانوں کے گھروں میں گھس گھس کر قتل وغارتگری کا بازار گرم کیا ہے، مسٹر کلدیپ نائر اس کے بعد لکھتے ہیں: یہ جو کچھ ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف ایک فرقہ ہے جس کو حملہ کرنے کے لیے منتخب کرلیا ہے اور قانون کے اجارہ دار اور اس کے محافظ (اگر سازش میں شریک نہوں تب بھی) صرف ایک تماشائی رہے ہیں، یہ صورتِ حال یقیناً "بڑ

خطرناک ہے اور اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ پولس ہی نہیں بلکہ جو صوبۂ یوپی کے اربابِ اقتدار ہیں ان کا ذہن بھی اس معاملہ میں صاف نہیں ہے چنانچہ علی گڈھ سے پہلے بنارس میں جو فساد ہوا تھا اور جس کا انداز (PATTERN) وہی تھا جو علی گڈھ کا تھا، یوپی کے چیف منسٹر نے بنارس کی پولس کے بعض لوگوں کو بہادری کا تمغہ عطا فرمایا ہے، مسٹر کلدیپ نائر کا یہ مقالہ جو "علی گڈھ اور اس کے بعد" کے عنوان سے ہے (مطبوعہ انڈین اکسپریس مورخہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۷۸ء) کافی طویل مگر نہایت حقیقت افروز ہے، اس میں انھوں نے کئی برس کے اعداد و شمار پیش کر کے ثابت کیا ہے کہ فرقہ وارانہ فسادات کے اعتبار سے ملک کی صورت حال روز بروز بدتر ہوتی جارہی ہے اور فسادات کی نوعیت کم وبیش ہر جگہ یکساں ہوتی ہے، یعنی جہاں مسلمان خوشحال ہوتے ہیں ان کے کاروبار اور کارخانے ہوتے ہیں وہیں فسادات ہوتے ہیں اور ان میں یک طرفہ نقصان مجموعی اعتبار سے مسلمانوں کا ہی ہوتا ہے اور پولس جس میں نام کو بھی کوئی مسلمان نہیں ہوتا وہ خود فسادیوں کا ساتھ دیتی اور ان کی شریک کار بن جاتی ہے، دنیا کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی غرض سے اکثریت کے فرقے کے کچھ لوگ مسلمانوں کے ساتھ گرفتار ضرور کر لیے جاتے ہیں لیکن جب حالات نارمل ہوجاتے ہیں اور لوگ فساد کو بھولنے لگتے ہیں تو ان قیدیوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور کسی پر کوئی مقدمہ چلا اور سزا ہوئی بھی تو معمولی سی۔ اس کے بعد وہ بھی رہا ہو جاتا ہے۔

ملک میں موجودہ لاقانونیت اور فسادات کی کثرت کو دیکھ کر بعض لوگ خیال کرنے لگے ہیں کہ جمہوریت اس ملک کو راس نہیں آتی، یہاں ڈکٹیٹر شپ ہونی چاہیے جیسا کہ ایمرجنسی کے زمانہ میں تھا، لیکن ہمارے نزدیک یہ خیال صحیح نہیں ہے کیونکہ ملک کے دستور

اور آئین میں وہ سب کچھ موجود ہے جو ملک میں حسن نظم ونسق اور امن وامان قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ فسادات کو روکنے کے لیے بار بار زبانی طور پر جن باتوں کا اعادہ کیا گیا ہے اگر ان پر ایمانداری اور مضبوطی سے عمل کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ صورتحال بہتر نہ ہو اور وہ تدابیر یہ ہیں:

(۱) پولس میں مسلمانوں کو کثرت سے بھرتی کیا جائے اور ہر جگہ پولس ملی جلی ہو۔

(۲) جس جگہ فساد ہو وہاں اجتماعی جرمانہ لازمی طور پر لگایا جائے۔

(۳) فساد کے لیے مقامی ایڈمنسٹریشن کو ذمہ دار قرار دیا جائے اور اس کے مطابق اس کے خلاف تادیبی کاروائی کی جائے۔

(۴) مجرمین کو قرار واقعی سزا دی جائے اور ان کے ساتھ کسی قسم کی کوئی رعایت نہ کی جائے۔

(۵) فساد کی جو اصل جڑ ہے یعنی فرقہ وارانہ منافرت، اس پر کڑی نظر رکھی جائے، جو شخص یا جو جماعت قولاً یا عملاً فرقہ وارانہ منافرت کے پھیلانے اور اس کے پرچار کرنے کی مجرم ہو اس کو سزا دی جائے۔

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اکثریت کے فرقہ میں ایک نہایت منظم جماعت ایسی موجود ہے جس کے جماعتی اور تنظیمی اصولوں میں ہی مسلمانوں کے خلاف ہندو نوجوانوں کے ذہن کو مسموم کرنا شامل ہے، اگر یہ جماعت آزادی سے اپنا کام کرتی رہے اور دوسری طرف حکومت کے ذمہ داروں اور پولس کا معاملہ وہ ہو جس کا مشاہدہ علی گڈھ میں اور دوسری جگہوں میں ہوا اور ہو رہا ہے تو پھر فسادات کے ختم ہونے کی کوئی توقع نہیں ہو سکتی۔

(بقیہ صفحہ ۲۹۵ پر)

اسلام کا نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ

(۳)

از: جناب ڈاکٹر ماجد علی خاں صاحب لکچرر اسلامیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

قرآن کریم کی آیت اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ (سورۂ حج) کے تحت حضرت شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:۔

اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ میں (بطور شرط وجزا کے) حقیقت خلافت کے ایک جز (یعنی اقامت دین) کو دوسرے جز (یعنی تمکین) پر معلق کیا ہے (کیوں کہ خلافت شرعی) اس تمکین فی الارض، کا نام ہے (جو اقامت دین کے ساتھ ہو) مطلب یہ ہوا کہ ....

"ان لوگوں کو اگر زمین میں تمکین ملے گی تو ضرور وہ تمکین اقامت دین کے ساتھ ہو گی ....." [۱]

اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "ازالۃ الخفاء" میں حضرت شاہ صاحب ایک جگہ تحریر کرتے ہیں:۔

"جس طرح نبی کی تعریف کے یہ) الفاظ "نبی وہ ہے جو شریعت الٰہیہ کی تبلیغ پر مامور ہو" ایک ظاہری صورت رکھتے ہیں اور ایک باطنی۔ ظاہری صورت ان کی شریعت کا لوگوں میں پہونچا دینا اور باطنی صورت ان کی وہ داعیۂ قویہ ہے جو اس کے دل کے درمیان جوش کرتا ہے اسی طرح (خلیفہ خاص کی تعریف کے یہ) الفاظ "خلیفہ وہ ہے جو نبی کی شریعت کو لوگوں میں جاری کرے اور اس کے ہاتھ پر خدا کے وہ وعدے جو اس کے نبی کے ساتھ تھے پورے ہوں" ایک ظاہری صورت رکھتے ہیں اور ایک باطنی۔ ظاہری صورت اُن کی احکام نبی کا نافذ کرنا اور باطنی صورت وہی داعیۂ قویہ ہے جو بواسطہ پیغمبر کے اس کے دل میں جاگزیں ہو گیا ہے بلکہ اس کے دل کی جڑ سے جوش مارتا رہتا ہے ...." [۲]

---

[۱] ازالہ ص۴۲ [۲] ازالۃ الخفاء ج ۱ مطبوعہ لکھنؤ ص ۱۰۵

اوپر کے بیان سے بھی صراحتاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خلیفہ شرعی احکام کا نافذ کرنے والا ہے یعنی اسلام میں فرمانروا اصلی اللہ اور اس کے رسول کی ہی ہے۔

ایک اور جگہ حضرت شاہ صاحبؒ تحریر کرتے ہیں:۔

"اور مروی ہے عمرو بن دینار سے کہ ایک شخص نے عمرؓ سے کہا کہ ہمارے درمیان فیصلہ کر دیجئے اس کے ساتھ جو اللہ نے آپ پر منکشف کر دی۔ فرمایا خبردار یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص ہے یعنی نبیؐ کا اجتہاد اخطاء سے بالکل پاک ہے کسی دوسرے کا نہیں۔ اور مروی ہے ابن وہب سے انہوں نے کہا کہ مجھ سے امام مالکؒ نے کہا کہ وہ حکم جس سے لوگوں کے درمیان فیصلہ کیا جاتا ہے دو قسم کا ہے تو جو فیصلہ کیا جائے گا قرآن اور سنت جاریہ سے تو یہ حکم واجب ہے اور ثواب ہے اور جو ایسا حکم ہے کہ اس میں عالم (یا حاکم) نے اپنی طرف سے اجتہاد کیا ہے تو ایسی بات کے متعلق جس کے بارے میں کوئی شی (یعنی دلیل قرآن و حدیث میں) نہیں آتی تو امید ہے کہ وہ حق کے موافق ہو جائے۔ (پھر) کہا کہ ایک تیسرا بھی ہے یعنی تکلّف (بعید احتمالات پر حکم کی بنیاد قائم کرنے والا) ایسے مسئلے میں جس کو وہ نہیں جانتا تو جو اس کے بارے میں میں گمان کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ حق کے موافق نہ ہوگا۔۔۔۔" [۱]

حضرت شاہ ولی اللہ خلافت کی مزید تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"باعتبار لغت خلافت کے معنے ہیں "جانشینی" "کہ کوئی دوسرے کی جگہ بیٹھ جائے اور اس کا نائب بن کر کام کرے" اور شریعت میں اس سے مراد ایسی بادشاہت ہے جو اقامت دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی انجام دہی کے لئے ہو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کے طور پر تو اگر کوئی بادشاہ نہ ہو اور اس کا حکم نافذ نہ ہو تو وہ خلیفہ نہیں ہے۔ کتنا ہی ہم فرض کر لیں کہ وہ افضل امت بھی ہو اور معصوم اور ناظمی بھی۔ اور اگر کوئی کافر بادشاہ بن جائے (یا مومن بادشاہ ہو جائے مگر) تحکم (یعنی نظام عدل) تلوار سے کرتا ہے شریعت سے نہیں، اس کا کام خراج اور محصول لینا ہو اور اقامت دین جیسے جہاد اور حدود کا قائم کرنا اور مقدمات کے فیصلوں میں قطعاً مشغول نہ ہو تو خلیفہ نہیں ہوگا جیسے منتغا

---

[۱] ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۴۹ ۔

(زور زبردستی سے بادشاہ بن جانے والے) ہمارے زمانے کے اور ہم سے پہلے گذر چکے ہیں[1]" اس سلسلے میں مزید تحریر کرتے ہیں۔

"جب ہم خلافت کو وصف راشدہ کے ساتھ مقید کریں گے (یعنی خلافت راشدہ کہیں گے) تو اس کے معنی یہ ہوں گے: پیغمبر صلی اللہ کی نیابت ان کاموں میں جو بر بنا وصف پیغمبری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم انجام دیتے تھے یعنی اقامت دینی اور دشمنان خدا کے ساتھ جہاد اور حدود اللہ کا جاری کرنا اور علوم دینیہ کا احیاء اور ارکان اسلام (یعنی نماز روزہ حج و زکوٰۃ) کا قائم کرنا اور قضاء و احتساب کا قائم کرنا اور اس ذیل میں آئے ہیں ان کی انجام دہی ایسے احسن طور پر کہ گناہ سے محفوظ رہتے ہوئے اس کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائیں[2]"

غرض حضرت شاہ ولی اللہ رح کی تحریرات سے صاف ظاہر ہے کہ سیاست شرعیہ میں رئیس مملکت (خلیفہ یا امام وغیرہ) اللہ کے احکامات واوامر کا اجراء کرنے والا ہوتا ہے اس لئے اسلامی حکومت میں اصل اور بنیادی فرمانروائی اللہ اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی ہوگی۔

"امام راغب اصفہانی مفردات کے شروع میں خداوند تعالیٰ کو قوانین کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں[3]..."

امام محمد غزالی نے سیاست و سلطنت کے متعلق اپنے زمانے میں جو کتاب لکھی ہے اس میں وہ سب سے پہلے یہ اعتراف کرتے ہیں کہ عالمگیر حکمرانی خداوند برتر کا انعام ہے۔ خدا کے قانون اقتدار کو تسلیم کرنا اسلامی حکومت کا پہلا قانون ہے[4]

دور جدید کے مشہور سیاسی مصنف محمد رشید رضا مصری نے خلیفہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:-

(۱) ثم هو مطاع ما دام على المحجة "پھر اس کا حکم اسوقت تک مانا جائے گا جبتک کہ وہ راہ

---

[1] ازالۃ الخفاء ج ۲ مطبوعہ کراچی ص ۳۲۸ [2] ایضاً ص ۳۳۴ [3] مفردات القرآن (راغب الاصفہانی) ص ۲ [4] التبر المسبوک فی نصائح الملوک ص ۲ ("اسلام کا نظام حکومت" ص ۲۴۳)

ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فاذا انحرف عن النهج اقاموه عليه واذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعذار اليه".	راست پر اور کتاب (یعنی قرآن) اور سنت کے راستے پر قائم رہے اور مسلمان اس پر نظر رکھتے رہیں گے لیکن اگر وہ اس راستے سے ہٹ جائے گا تو وہ اس کو اس پر قائم کریں گے، لیکن اگر وہ اس راستے سے ہٹ جائے گا تو وہ اس کو اس پر قائم کریں گے اور اگر وہ ٹیڑھا ہو جائے گا تو اس کو خیر و اصلاح سے سیدھا کریں گے اور اس کی درستگی کے لئے کوشش کریں گے۔
(۲) لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق"	(۲) (لیکن) جس بات کے ماننے میں خالق کی نافرمانی (معصیت) ہو اس میں مخلوق کی اطاعت نہیں۔
(۳) فاذا فارق الكتاب والسنة فى عمله وجب عليهم ان يستبدلوا به غيره".	(۳) اس لئے اگر وہ اپنے عمل میں کتاب (قرآن) اور سنت الگ ہو جائے گا تو ان پر (یعنی قوم پر) یہ لازم ہے کہ وہ اس کو کسی دوسرے (حاکم) سے تبدیل کرے۔۔۔۔۔[1]

مولانا سید محمد میاں اِن الحکم الا للہ (فیصلہ تو صرف اللہ کا ہی ہے) کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

"اسلام نے فیصلہ کے اصول مقرر کر دیئے ہیں جن کے ماتحت تفصیلات مرتب کرنا اور ان کو نافذ کرنا اس نظام کے حوالہ ہوتا ہے جس کو خلافت کہا جاتا ہے جو ایک طرف حاکم علی الاطلاق یعنی خداوند عالم کی نیابت ہوتی ہے کہ وہ ذمہ داریاں پوری کرے جو رب العالمین نے اپنی مخلوق کے بارے میں اپنے اوپر لی ہے۔ مثلاً ارشاد ہے: وَمَا مِن دَابَّةٍ الخ اور کوئی نہیں پاؤں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر اس کی روزی ہے (سورہ ہود – آیت ۶)

دوسری طرف وہ بندگان خدا کی نیابت ہوتی ہے تاکہ وہ خدمات پا سکیں جن کے لئے جماعتی طاقت اور فیصلہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

---

[1] الخلافة والامامة العظمیٰ ص ۱۲۶۔

خلیفہ صرف مخلوق کے سامنے نہیں بلکہ خالق کے سامنے بھی جواب دہ ہے اور اس لئے وہ پابند ہے کہ جس طرح مخلوق کے معاملات میں شوریٰ سے مشورہ کرے اسی طرح وہ خالق کے عطا کردہ قانون اور دستور کے منشار کو سمجھنے میں شوریٰ سے مدد حاصل کرے۔[۱]"

مولانا حامد الانصاری غازی تحریر کرتے ہیں۔ "حکومت و سلطنت میں سب سے پہلی ہستی فرمانروائے اعلیٰ ہے۔ اسلامی حکومت اپنی موثر تنظیمات، اپنے احکام و قوانین کے اجراء اور اپنے اقتدار کے دائرہ میں خداوند تعالیٰ کی واحد ہستی کو فرمانروائے اعلیٰ (حکومت کا اصل مالک) سمجھتی ہے یہ ہستی اقتدار کا مرکز، اعمال کا محور، ضابطہ و دستور کا سرچشمہ، سیاست و سلطنت کا مبداء، عاملانہ تدبر، حکیمانہ انصاف اور حاکمانہ تشکیلات کا مرجع اول ہے۔[۲]"

آگے چل کر وہ تحریر فرماتے ہیں۔ "اسلام کے نظام حکومت میں فرمانروائے اعلیٰ کے حقوق و اختیارات سے مراد یہ ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ کی طرح سیاست و سلطنت کے دائرہ میں اقتدار اعلیٰ کا مالک ہے۔ شاہانہ تصرفات کا حق رکھتا ہے اور مختار کل ہے (۱/۶۷) اگرچہ وہ سب کو دیکھتا ہے اور اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا (۱۰۳/۶) مگر حکومت اس کا خاص حق ہے (۴۰/۱۲) اسی کا حکم چلتا ہے (۱۲/۴۰) وہ اپنے عرش حکومت سے حکومت کرتا ہے (۳/۱۰) اس کا حکم زمین و آسمان ہر جگہ اپنا کام کرتا ہے (۱۲/۶۵) اس نے معزز، مقتدر اور فرمانروائے عالم کی حیثیت سے روئے زمین کو انسانیت کا وطن بنایا انسانی زندگی کی تصویر احسن بنائی۔ معاشی لوازم پر انسان کو اختیار دیا (۶۴/۴۰)........ دنیا کا نظام اس کے حکم سے قائم ہے (۲۵/۳۰) سمندر کے بحری بیڑے اس کے حکم سے حرکت کرتے ہیں (۶۵/۳۲) اور دنیا کی ہر شے اس کے حکم سے انسان کے تصرف میں ہے (۱۳/۴۵) قرآن حکیم۔[۳]"

وہ مزید تشریح کرتے ہیں: "خدا کی حکومت کی بالادستی کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ تمام دنیا ایک بالادست وجود کے سایہ میں آباد ہے۔ تمام انسان انسانیت میں برابر ہیں۔ جملہ انسانوں کے حقوق یکساں ہیں۔ ہر انسان اپنے برابر کے درجہ کے انسان کی غلامی سے آزاد ہے۔[۴]"

---

[۱] دور حاضر کے سیاسی و اقتصادی مسائل ص ۱۲۵-۱۲۴ [۲] اسلام کا نظام حکومت ص ۲۵۷ [۳] ایضاً ص ۲۵۹-۲۶۰

مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی ندوی تحریر فرماتے ہیں: "مقتدر اعلیٰ (SOVEREIGN) نظام سیاست کا مرکزی حصہ ہوتا ہے۔ جس کے گرد پورا نظام گردش کرتا ہے۔ اور اس کی نوعیت اس سوال کے جواب پر منحصر ہوتی ہے کہ اقتدار اعلیٰ کسے حاصل ہے؟ اس اعتبار سے اسلام کا نظام سیاسی دنیا کے ہر سیاسی نظام سے کلیۃً ممتاز ہے۔ اس میں اقتدار اعلیٰ اسی ہستی کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے جو حقیقی مالکِ کائنات ہے۔ اس کا بنیادی اصول ہے کہ مقتدر اعلیٰ اور فرمانروائے حقیقی محض اللہ جل شانہ ہے اور اس کے علاوہ کسی کو بھی یہ حق نہیں حاصل ہے۔ اللہ کی آخری کتاب مسئلہ کو بالکل صاف کر دیتی ہے:

وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ "آسمانوں اور زمین کی حکومت اللہ ہی کے لئے ہے"

اقتدارِ اعلیٰ کے سیاسی مفہوم کو ذہن میں رکھتے ہوئے قرآن مجید اور احادیث نبویہ کا مطالعہ کیجئے آیت مذکورہ کے علاوہ بھی اس مدعا کے بکثرت دلائل مل جائیں گے۔

یہ حقِ فرماں روائی مالکِ کائنات کے ساتھ مخصوص ہے اور جو خالق کائنات ہے وہی مالک کائنات ہے، اس کی اطاعت ہر شخص پر فرض ہے اور وہ کسی کا پابند و مطیع نہیں، اس کا ہر حکم قانون سے بالاتر ہے[1]۔

سعودی عرب کے ایک ماہر قانون شیخ احمد بن ناصر بن عُنیم اپنی تالیف "البرھان والدلیل علی کفر من حکم بغیر التنزیل" میں تحریر فرماتے ہیں:

فالحکم بغیر ما انزل اللہ من أمر الشیطان ومن اعظم الضلال ویعمل به الظالمون خلف بعد سلف کما جاء فی الحدیث الصحیح لتتبعن سنن من کان	"بغیر اس چیز کے جس کو اللہ نے نازل کیا حکم کرنا شیطان کے کاموں میں سے ایک کام ہے اور سب [سے بڑی] گمراہی ہے اس پر ظالم لوگ ہی عمل کرتے ہیں جو اصل سے پیٹھ موڑتے ہیں جیسا کہ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ (ایسے لوگ) اس طریقہ پر ضرور عمل کریں گے جو تم

---

[1] "اسلام کا سیاسی نظام" ص ۱۲-۱۳

قبلکم وھذا العمل قدیم جاھلی یضعف مع قوۃ الاسلام و یتکاثر مع غربتہ۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ المائدہ (أفحکم الجاھلیۃ یبغون ومن أحسن من اللہ حکماً لقوم یوقنون) و قال تعالیٰ فی سورۃ النساء (فإن تنازعتم فی شیء فردوہ إلی اللہ والرسول إن کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر ذلک خیر وأحسن تأویلا) [1]

(یعنی امت محمدیہ) پہلے رائج تھے اور یہ قدیم جاہلیت کا رواج ہے۔ اسلام کی قوت سے کمزور ہوتا ہے اور اسلام سے دوری کا ہو جانے سے غلبہ پاتا ہے اور ترقی کرتا ہے اللہ تعالیٰ سورۃ المائدہ میں فرماتا ہے "تو کیا پھر جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں؟ حالانکہ جو لوگ اللہ پر یقین رکھتے ہیں ان کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کرنے والا کوئی نہیں ہے" اور اللہ سورۃ النساء میں فرمایا ہے "پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹایا کرو اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی خوشتر ہے۔"

مولانا ابوالکلام آزاد "إن الحکم إلا للہ" پر اپنے مضمون میں تحریر کرتے ہیں:

"لوگ دنیا میں سیکڑوں قوموں کے محکوم ہیں۔ ماں باپ کے محکوم ہیں، دوست و احباب کے محکوم ہیں۔ استاد مرشد کے محکوم ہیں، امیروں حاکموں اور بادشاہوں کے محکوم ہیں۔ اگرچہ وہ دنیا میں بغیر زنجیر و بیڑی کے آئے تھے مگر دنیا نے ان کے پاؤں میں بہت سی بیڑیاں ڈال دی ہیں۔"

لیکن مومن و مسلم ہستی وہ ہے جو صرف ایک ہی کی محکوم ہے۔ اس کے گلے میں محکومی کی ایک بوجھل زنجیر ضرور ہے پر مختلف سمتوں میں کھینچنے والی بہت سی زنجیریں نہیں ہیں [2]"

اس سلسلے میں وہ آگے تحریر کرتے ہیں:

"حدیث صحیح میں ہے کہ فرمایا:

---

[1] "البرھان والدلیل علی کفر من حکم لغیر تنزیل" ص ١٩-٢٠-

[2] مضامین "الہلال" ص ١٣١-

لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق۔ (بخاری و مسلم)

"جس بات کے ماننے میں خدا کی نافرمانی ہو اس میں کسی بندے کی فرمانبرداری نہ کرو۔"

اسلام نے یہ کہہ کر فی الحقیقت ان تمام ماسویٰ اللہ کی اطاعتوں اور فرمانبرداریوں کی بندشوں سے مومنوں کو آزاد و حر کامل کر دیا جن کی بیڑیوں سے تمام انسانوں کے پاؤں بوجھل ہو رہے تھے اور ایک ہی جملے میں انسانی طاعت اور پیروی کی حقیقت اس وسعت اور احاطے کے ساتھ سمجھا دی کہ اس کے بعد اور کچھ باقی نہیں رہا۔" [1]

مولانا ابو الکلام آزاد مزید تحریر کرتے ہیں۔

"سرور کائنات اور سید المرسلین (صلی اللہ علیہ وسلم) سے بڑھ کر مسلمانوں کا کون آقا ہو سکتا ہے۔ لیکن آپ ﷺ نے بھی جب عقبہ میں انصار سے بیعت کی تو فرمایا کہ "میری اطاعت تم پر اس وقت کے لیے واجب ہے جب تک کہ میں تم کو نیکی کا حکم دوں گا۔" [2]

"مشہور مغربی مفکر محمد اسد (سابق لیو پولڈ ویس) اپنی انگریزی کتاب" PRINCIPLES OF STATE & Govt. in ISLAM میں اس موضوع پر تحریر کرتے ہیں:۔

"معروف مغربی فلسفہائے سیاست سے متاثر ہو کر بہت سے تعلیم یافتہ مسلمانوں نے بھی اس بات پر زور دینا شروع کر دیا ہے کہ بالآخر فرمانروائی "عوام" کی ہی ہونی چاہیے اور نہ صرف ریاست کے مختلف ادارے بلکہ موجودہ دور کی قانون سازی کی تشکیل میں ان کی خواہش اور رائے ہی کو اصولی طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے۔ جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں سے بھی جو کہ اسلامی ریاست کے نظریہ کو اصولی طور پر تسلیم کرتے ہیں، ایک اچھا طبقہ ان کا ہے جو مطلق فرمانروائی کو "اجماع" کے اندر سمجھتے ہیں اور ذیل میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی مندرجہ ذیل حدیث پیش کرتے ہیں:

ان اللہ لا یجتمع امتی علی ضلالۃ۔ [3]

اللہ میری امت کو گمراہی پر کبھی مجتمع نہیں کرے گا۔

---

[1] مضامین الہلال ص ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵ [2] ۔ [3] الترمذی بروایت عبد اللہ ابن عمر رض۔

اس حدیث کی بنیاد پر بہت سے مسلمان یہ کہتے ہیں کہ جس راستہ پر کسی قوم یا کم از کم اُس کی اکثریت متفق ہو جائے، وہی صحیح راستہ ہے[لہ] لیکن یہ نتیجہ اخذ کرنا سراسر غلط ہے۔ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی مندرجہ بالا حدیث منفی پہلو پیش کرتی ہے مثبت نہیں۔ آپؐ کا مقصد صرف وہی تھا جو کہ حدیث میں کہا گیا ہے۔ یعنی سب کے سب مسلمان (ایک ساتھ مل کر) کسی غلط راستہ کو اختیار نہیں کریں گے اور یہ کہ اُن میں ہمیشہ ایسے گروہ یا افراد رہیں گے جو نہ صرف گمراہی میں مبتلا ہونے والے لوگوں سے اختلاف رکھیں گے بلکہ اُن کو صحیح راستہ اختیار کرنے پر مجبور کریں گے۔

اس لئے جب ہم اسلامی فلسفۂ سیاسیات میں لفظ "اجماع" کا استعمال کرتے ہیں تو ہمیں بہت زیادہ محتاط ہونا چاہئے۔ تاکہ ہم اُس چیز سے بچ سکیں جس کی طرف (انگریزی کا) ایک مشہور مقولہ[لہ] اشارہ کرتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ غیر اہم چیزوں کو اہمیت دینا۔ دوسرے الفاظ میں ہمیں اپنے ماضی کی غیر اسلامی مطلق العنان بادشاہت کے بدلے ایک اُسی جیسے غیر محدود فرمانروائی کے غیر اسلامی نظریہ کو اس اُمت کے اوپر مسلط نہیں کرنا چاہیئے۔

جہاں تک اس بات کا سوال ہے کہ اسلامی حکومت یا ریاست (کسی جگہ کی) عوام کی مرضی کے مطابق ہی ان کی رائے سے قائم ہونی چاہیئے، یہ کہا جا سکتا ہے کہ فوقیت اُن کی رائے کو ہی دینا چاہئے، لیکن جہاں تک کسی خالص اسلامی معاشرہ کا سوال ہے اُس میں نظام حکومت اور معاشرتی و سیاسی تعاون ان کی اسی رائے کا آئینہ دار ہونا چاہیئے جس کے مطابق اُنھوں نے اسلام کو ایک فرامین الٰہی کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ اس لئے ایک (اسلامی معاشرہ میں) اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ فرمانروائی اُن کا (یعنی عوام کا) ذاتی حق ہے کیونکہ قرآن اعلان کرتا ہے:۔

لہ یہ نتیجہ اخذ کرنا قدیم رومی مقولہ کے مطابق ہے یعنی " لوگوں کی آواز خدا کی آواز ہے"، اور اسی مقولہ کی بازگشت مغرب کے جمہوری فلسفہ میں سنائی دیتی ہے۔ (اسد) لہ انگریزی کا مقولہ جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یہ ہے (EMPTYING THE CHILD WITH THE BATH)

قُلِ اللّٰھُمَّ مٰلِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ بِیَدِکَ الْخَیْرُ اِنَّکَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (آل عمران ۲۶)

"کہو! اے اللہ (تو ہی) ملک کا مالک (ہے) تو جسے چاہے حکومت دے اور جس سے چاہے چھین لے۔ جسے چاہے عزت بخشے اور جس کو چاہے ذلیل کر دے۔ ہر قسم کی بھلائی تیرے ہی اختیار میں ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔"

اس لئے حقیقی فرمانروائی امر الٰہی کی ہے جو احکامات شریعت کے اندر پنہاں ہے۔ مسلم معاشرہ (عوام) کا قانونی اختیار دراصل ایک جانشین یا قائم مقام جیسا ہے جس کی حیثیت ایک امانت الٰہی کی ہے؛ اسی طرح اسلامی حکومت کا معاملہ ہے۔ بے شک حکومت کا قیام اور اس کا نظم ونسق عوام کی مرضی کے تابع ہے لیکن اس میں فرمانروائی بالآخر اللہ ہی کی تسلیم کی جائے گی۔ اور اگر وہ اُن شرعی اصول کے مطابق ہے جن کو میں نے گزشتہ صفحات میں بیان کیا ہے تو اُس کے شہری رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی مندرجہ ذیل حدیث کے مطابق اُس کی اطاعت اور فرمانبرداری میں حق بجانب ہوں گے۔

من اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن عصانی فقد عصی اللہ، ومن یطع الأمیر فقد اطاعنی ومن یعصی الامیر فقد عصانی۔

"جس نے میری اطاعت کی اُس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اُس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اُس نے میری اطاعت کی اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اُس نے میری نافرمانی کی۔"

(بخاری ومسلم بروایت ابو ہریرہ رض) [1]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مسلم محققین اسلامی حکومت میں اقتدار اعلیٰ اور حاکمیت صرف اللہ کی ہی تسلیم کرتے ہیں اور اُس کو سیاست شرعیہ کی ایک اہم بنیاد اور جز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے اس میں شبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اسلام میں "قانونی حاکمیت" اور "اقتدار اعلیٰ" صرف اللہ اور اُس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہی ہے۔

---

[1] MUHAMMAD ASAD THE PRINCIPLES OF STATE AND GOVERNMENT IN ISLAM. P.P-37-38.

تذکرہ

مولانا الحاج تراب علی لکھنوی رح (م ۱۲۸۱ھ)

جناب مولانا محمد ارشد اعظمی صاحب فاضل مدرسہ وصیۃ العلوم . الہ آباد

"تیرہویں صدی کی مایۂ ناز علمی شخصیت اور عبقری صلاحیت کے مالک، صاحب درس وتدریس اور لاتعداد کتابوں کے مصنف، بیشمار تلامذہ کے استاذ کے زندگی کے حالات تحقیق وتدقیق کے آئینہ میں (اعظمی)

---

(۱) نسب گرامی ونام نامی | نام "تراب علی" اور کنیت ابوالبرکات ولقب رکن الدین ہے، نسب اس طرح ہے مولانا الحاج شیخ تراب علی بن شیخ شجاعت علی بن مفتی فقیہہ الدین بن مفتی محمد دولت الخ آخر میں آپ کا سلسلہ مشہور ومعروف بدری صحابی حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ سے مل جاتا ہے (۱) مولانا تراب علی رح کے اجداد کرام یمن کے باشندے تھے (۲) ہندوستان میں ورود مسعود کب ہوا تاریخ اس کی صراحت سے خاموش ہے اور ایک بیان یہ بھی ہے کہ مولانا تراب علی رح میر سید شریف جرجانی رح کے بالواسطہ شاگرد رشید حضرت مولانا سماء الدین دہلوی رح (م ۹۰۱ھ) کی اولاد امجاد میں سے ہیں (۳) گویا کہ یہ ایک اشارہ ملا اس بیان سے کہ مفتی محمد دولت رح کے اوپر کے جد اعلیٰ ہیں مولانا سماء الدین رح ہیں، اور یہی ثابت ہوا کہ مولانا تراب علی رح کا یہ دما خاندان علمی ہی نہیں بلکہ علوم کا گہوارہ رہا ہے

---

(۱) (۲) (۳) تذکرہ علمائے ہند ص ۱۳۷ ونزہۃ الخواطر ص ۱۰۵ ج ۷ ، والیضاً حدائق الحنفیہ ص ۴۸۱

چنانچہ اسی چمنستان علم وفضل میں ۱۲۱۳ھ کو سرزمین

(۲) ولادت وتعلیم وتربیت | اودھ کی راجدھانی میں مولانا تراب علی رح کی ولادت باسعادت ہوئی اور علوم وافکار کی تازہ بہار آئی[1] چونکہ گھر کا معاشرہ خالص علمی تھا اور تہذیب وثقافت اور اخلاق وشرافت کا آئینہ دار تھا اسی لئے مولانا تراب علی لکھنوی رح کی نشوونما اور تعلیم وتربیت بھی اُسی آئینے میں دینی انداز پر ہوئی جس کی بنا پر آپ شائستگی اور سنجیدگی کا نمونہ بنے اور علم دین کی تحصیل میں ہمہ تن

(۳) تعلیم وتربیت | مصروف ہوگئے اور وقت کے مشاہیر وباکمال اساتذہ سے استفادہ فرمایا جو علمی دنیا میں اپنا ایک بلند مقام رکھتے تھے اور آسمان تعلیم وتربیت کے درخشندہ ستارے تھے جن کا عکس پڑتے ہی تلامذہ بھی کوکب تاباں بن جاتے تھے کہ ان کی ضیاء بار کرنوں سے ایک عالم جگمگا اٹھتا تھا، جیسے مولانا مخدوم لکھنوی رح (م ۱۲۲۵ھ) سے مولانا تراب علی رح نے عربی کی ابتدائی کتب پڑھیں اور دیگر فنون لطیفہ مثلاً ادب علم کلام ومنطق وغیرہ کو مولانا شیخ مظہر علی تاجر لکھنوی رح (م سنہ ھ) سے سیکھ کر بقیہ علوم کی تکمیل مفتی محمد اسماعیل لندنی ثم مراد آبادی (م ۱۲۵۳ھ) اور مفتی محمد ظہور اللہ انصاری فرنگی محلی رح (م ۱۲۵۶ھ) سے فرمائی[2] فراغت کے

(۴) زیارت حرمین شریفین | بعد مولانا تراب علی لکھنوی رح نے ۱۲۵۹ھ میں حجاز مقدس کا سفر فرمایا اور دولت حج سے مالامال ہوئے اور مکۃ المکرمہ کے ممتاز عالم دین و مایۂ ناز محدث اور فقیہ ومفتی علامہ عبداللہ سراج المکی سے درس حدیث لیا اور سند حدیث حاصل کیا،[3] اللہ تعالیٰ نے مولانا لکھنوی رح کو

(۵) درس وافادہ | ان کے سفر میں کامیاب وفائز المرام فرمایا کہ آپ نے بہاروں کی جنت مکہ ومدینہ سے مشام جاں تر کو معطر فرما کر علم حدیث کی نعمت عظمیٰ لے کر ہندوستان مراجعت فرمائی جس کی بنا پر مولانا تراب علی رح کے کمالات میں چار چاند لگ چکے تھے، چنانچہ ہندوستان آنے کے بعد مسند سمد ریس کی زینت بنے اور درس وافادہ میں مصروف ہوگئے[4] مولانا تراب علی لکھنوی رح کا تذکرہ کرتے ہوئے

حاشیہ[1] صفحہ ۱۵

تذکرہ علمائے ہند ص ۔ [2] نزہۃ الخواطر ص ۵۰ ج ۷ ۔ [3] تذکرہ علمائے ہند ص ۱۲۷۔

مولوی رحمان علی نے لکھا ہے کہ " طلباء کے درس وافادہ میں عمر بسر کی"، [۱] اور علامہ عبدالحی حسنی رح رقمطراز ہیں کہ:-

اقبل الی الدرس والافادہ	مولانا تراب علی رح سارے کاموں سے یکسو
اقبالا کلیا [۱]	ہوکر درس وافادہ کی طرف متوجہ ہو گئے،

گویا کہ درس وتدریس وتعلیم اور اشاعت علم دین میں ہمہ تن منہمک ہو گئے اور اس راہ میں ایسی جدوجہد فرمائی کہ مولانا تراب علی لکھنوی رح کے فضل وکمال اور علمی انہماک وتحقیق وتدقیق ومطالعہ عمیق کا اہل علم کو اعتراف کرنا پڑا اور آج بھی تذکرہ نگاروں نے جن شاندار الفاظ میں آپ کو خراج تحسین پیش کی ہے وہ سوانح حیات کا زریں عنوان ہیں جیسا کہ ایک محقق تذکرہ نگار نے لکھا ہے:-

مولوی تراب علی لکھنوی رح یگانۂ روزگار وفاضل نامدار جامع معقول ومنقول حاوی فروع واصول تھے [۲]

اور مولوی رحمان علی نے لکھا ہے کہ " مولوی تراب علی لکھنوی رح اپنے ہم عصروں میں ممتاز ہوئے [۳] اور علامہ حسنی رح کا ارشاد ہے کہ:-

کان من العلماء المبرزین	مولانا تراب علی رح ان علمائے کرام میں تھے
فی المعقول والمنقول [۴]	جو علوم عقلیہ ونقلیہ میں کامل دستگاہ

رکھتے تھے۔ یعنی ان تینوں تاریخی شواہد سے قدر مشترک کے طور پر آپ کا کمال ثابت ہو کر رہا، ازیں علاوہ کسی مصنف کی تصنیفات اور کسی استاذ کے تلامذہ اس کے علوم وافکار وخیالات ونظریات وکمالات کے آئینہ دار ہو سکتے ہیں تو مولانا الحاج تراب علی لکھنوی رح بھی باین حیثیت اپنے تمام اقران میں ممتاز ہیں اور اپنے کارناموں سے بلند مقام کے مالک ہیں۔

---

[۱] نزہۃ الخواطر ص ۱۰۵ ج ۷۔ [۲] حدائق الحنفیہ ص ۴۸۱ [۳] تذکرہ علمائے ہند ص ۱۳۷۔
[۴] نزہۃ الخواطر ص ۱۰۵ ج

حضرت مولانا رحمہ نے کن کن مدارس میں اور کہاں کہاں تدریسی خدمات انجام دی ہیں تذکرہ نگار حضرات اس کی تفصیل نہیں پیش کر سکے ہیں مگر تلامذہ کی طویل فہرست کے ذیل میں اس کا اشارہ ملتا ہے کہ مولانا تراب علی رحمہ نے اول اول "لکھنؤ کی سرزمین" میں منصب تدریس کو سنبھالا ہے پھر کچھ عرصہ کے بعد آپ سندیلہ تشریف لے گئے، مولانا حافظ محمد شوکت علی صدیقی رحمہ جو مولانا تراب علی لکھنوی رحمہ کے تلمیذ رشید ہیں اُن کے تذکرہ میں جناب مولانا رحمان علی صاحب نے لکھا ہے کہ:۔

جب مولانا حافظ محمد شوکت علی صدیقی سندیلوی کی عمر چار سال ۴ ماہ ۴ دن کی ہوئی تو جیسا کہ ہند و پاک کے مسلمانوں کا دستور ہے رسم تسمیہ خوانی ہوئی، قرآن مجید سید فتح اللہ سندیلوی رحمہ اور حافظ محمد ابراہیم خیرآبادی رحمہ سے حفظ کیا اور چار سال میں فارغ ہو گئے، مولوی سید فقیہہ اللہ سندیلوی رحمہ اور ملا اسرار علی بخاری قدری رحمہ کی خدمت میں استفادہ کیا اُس کے بعد آپ کے والد ماجد چودھری مسند علی نے مولوی تراب علی بن شجاعت علی لکھنوی رحمہ کو جو مشہور فاضل تھے مولوی شوکت علی کی تعلیم کے لئے ملازم رکھا پچاس روپیہ ماہانہ تنخواہ اس کے علاوہ خوراک و پوشاک اور چند طلبہ کا خرچ طے ہوا، تھوڑے ہی عرصہ میں مولوی تراب علی رحمہ کی خدمات میں کتب درسیہ سے فراغت حاصل کرلی، لیکن اُن کے والد چودھری مسند علی فراغ علم سے پہلے ہی راہی ملک بقا ہوئے اُن کے چچا چودھری حشمت علی اور چودھری عظمت علی موجود تھے اُنھوں نے تقریب فراغ میں قریب پندرہ ہزار روپیہ صرف کیا اس تقریب میں بہت سے علماء وصلحاء، طلباء وحفاظ، اطباء اور حجاج ومشائخ بلائے گئے تو مولانا محمد شوکت علی صدیقی نے بعد حاضری آیت کریمہ "علّم آدم الاسماء" کا وعظ کہا اس کے بعد سورۂ فاتحہ اور حدیث انما الاعمال بالنیات پڑھی اور موجودہ علماء نے اپنے دست خاص سے اُن کے سر مبارک پر دستار فضیلت باندھی اور مولانا تراب علی رحمہ کو ایک ہزار روپیہ نقد و دوشالہ اور رومال وغیرہ مولانا شوکت علی صدیقی کے چچاؤں نے بطور تحفہ

عنایت کئے رلہ اس بیان سے صاف واضح ہوتا ہے کہ مولانا تراب علی رح نے سندیلہ میں بھی درس و تدریس کی خدمت انجام دی ہے - دوسرے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مولانا رح نے کس قابلیت سے مولانا شوکت علی سندیلوی رح کی تعلیم و تربیت فرمائی کہ وہ چمنستان علم و فضل کے چہچہاتے ہوئے ایک خوش نوا بلبل قرار پائے اور علماء و مشائخ کے ہاتھوں اُن کی دستار فضیلت بندھی۔ اس کے بعد تیسرا اشارہ یہ ملتا ہے کہ مولانا لکھنوی رح نے رسڑا ضلع بلیا میں بھی علوم و معارف کے موتی بکھیرے ہیں تشنگان علوم کو سیراب فرمایا ہے چنانچہ ایک تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ :-

مولانا الٰہی بخش کوپاگنجی رح نے تکمیل شیخ تراب علی لکھنوی رح ..... سے رسڑا ضلع بلیا میں کی ۲ہ

(۷) وصال | ان بیانات سے یہ معلومات فراہم ہوئیں کہ مولانا الحاج شیخ تراب علی لکھنوی رح نے یوپی کے مختلف مقامات پہ تدریسی خدمات کو اپنا مقصد اعظم بنائے رکھا اور اس اہم ترین ذمہ داری کو بہت ہی ذوق و شوق سے پورا کیا اور بیشمار آپ کے تلامذہ ہوئے جنھوں نے نہ صرف ہند و پاک بلکہ پورے برصغیر میں آپ کے نام نامی کو منور کیا، یہاں تک کہ ضلع اعظم گڈھ کے معروف قصبہ محمد آباد میں حضرت مولانا لکھنوی رح کا وصال ۱۲ صفر ۱۲۸۱ھ میں ہو گیا اور وہیں محمد آباد گوہنہ ہی میں تدفین عمل آئی رسلہ انا للہ وانا الیہ راجعون نوراللہ مرقدہ ورحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ،

یہ تو مولانا تراب علی رح کی زندگی کے مختصراً میں نے حالات پیش کئے ہیں اب مولانا رح کے کمالات و کارناموں کا مسئلہ ہے جو ایک بہت ہی اہم شعبہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ انھیں زندہ کارناموں کی بنا پر حضرت مولانا رح کی زندگانی تابناک اور نورانی ہے، چنانچہ آپ کے کارنامے دو قسم کے ہیں ۱: تلامذہ ۲: تصنیفات اور دونوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور میں انشاء اللہ حسب جستجو دونوں کی فہرست پیش کروں گا اور

لہ تذکرہ علمائے ہند اردو ص ۲۳۷ و ۲۳۸ ۲ہ تذکرہ علمائے اعظم گڈھ ص ۶۱
۳ہ تذکرہ علمائے ہند ص ۱۳۷ -

قارئین اس سے اندازہ بخوبی لگا سکیں گے کہ یہ دونوں مولانا تراب علی رح کے فضل و کمال کا روشن آئینہ ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا فضل اور احسان ہے کہ اوس نے مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے علماء کا کاروان تیار کرادیا۔ اور تصانیف کا بھی کام لیا۔ فللّٰہ الحمد والمنۃ۔

(۷) تلامذہ | اس فہرست میں آپ دیکھیں گے کہ کیسے کیسے حضرات اور کہاں کہاں سے اس چشمۂ علم سے سیراب ہونے کے لئے کھنچے چلے آئے تھے۔

(۱) مولانا ابو الحسن نصیر آبادی رح (دم ۱۲۷۲ھ) (۲) مولانا بشیر احمد نصیر آبادی رح (دم ۱۲۸۰ھ) (۳) مولانا اولاد احمد سہسوانی رح (دم ۱۲۳۰ھ) (۴) مولانا سراج احمد حسینی سہسوانی رح (دم ۱۲۷۹ھ) (۵) مولانا امیر حسن سہسوانی رح (دم ۱۲۹۰ھ)۔ (۶) مولانا محمد شوکت علی سندیلوی (دم سہ ھ) (۷) شیخ جعفر حسنی سندیلوی رح (دم ۱۲۶۰ھ) (۸) مولانا کریم الزماں سندیلوی رح (دم ۱۲۹۷ھ) (۹) مولانا عبد القادر سندیلوی رح (دم ۱۲۷۲ھ) (۱۰) سید جعفر علی بلند شہری (دم ۱۳۰۰ھ)۔ (۱۱) مرزا رحیم اللہ حنفی رائے بریلوی (دم ۱۳۰۲ھ) (۱۲) حکیم ابراہیم حنفی لکھنوی رح (دم ۱۳۰۰ھ) (۱۳) سید کریم بخش امروہوی رح (دم سہ ھ) (۱۴) شیخ بشیر علی امروہوی رح (دم سہ ھ) (۱۵) مولانا سید کمال الدین موہانی رح (دم ۱۲۹۵ھ) (۱۶) مولانا الٰہی بخش کوپاگنجی رح (دم ۱۳۱۹ھ) (۱۷) سید غنی نقی زید پوری (دم ۱۲۵۰ھ) (۱۸) شیخ معین الدین کردی رح (دم سہ ھ) (۱۹) قاضی انوار علی مرادآبادی (دم سہ ھ)[1]

حضرت مولانا

(۸) قلمی کارنامے | تراب علی رح کے قلمی کارناموں میں تصانیف بھی ہیں اور حواشی بھی، تعلیقات بھی ہیں اور شروحات بھی، چنانچہ ذیل کی فہرست سے یہ حقائق خود بخود عیاں ہو جائیں گے،

(۱) شمس الضحیٰ لازالۃ الدجیٰ:- فن منطق کی کتاب "کبریٰ فارسی" کے حاشیہ ہے۔ اور ص ۵ میں مذکورہ کتاب میں سے کچھ اقوال توضیحاً نقل کر کے حاشیہ لگا دیا گیا یا بایں الفاظ اختتام کیا ہے کہ:-

---

[1] نزہۃ الخواطر ص ۱۰۵ و ۳۶۵، ۱۲، ۹۰، ۶، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۱۸، ۷۵، ۱، ۳۹، ۷، تذکرہ علمائے ہند ص ۲۳۷، ۳۱۷، ۲۵،

ھذا ما افادہ الاستاد المحقق والنحریر المدقق الحاج المولوی تراب علی طاب اللہ ثراہ فی شمس الضحیٰ لازالۃ الدجیٰ، (۲) الغرامۃ الغالبہ (۳) العشرۃ الکاملۃ (۴) مصفاۃ الاذہان فی تحقیق السبحان (۵) منہیۃ مصفاۃ الاذہان (۶) التحقیقات البدیعۃ الشوکیۃ فی توہین الھفوات السعدیۃ (۷) التحقیقات الترکیۃ فی التوبیخات السعدیۃ (۸) العمالۃ الدقیقیۃ (۹) التحقیقات الکمالیہ فی ابطال ارتدادات الکلائیۃ (۱۰) الجالۃ البکیۃ (۱۱) لجۃ الروایات فی اجوبۃ الواقعات (ناتمام) (۱۲) حاشیہ شرح ملا جامی (ناتمام) (۱۳) الہلالین علی الجلالین (ناتمام) ایک معروف تذکرہ نگار نے لکھا ہے کہ: مولانا تراب علی لکھنوی رح کے تصانیف وحواشی میں جلالین شریف کے حاشیہ "ہلالین" کو زیادہ شہرت حاصل ہے، مگر افسوس کہ یہ حاشیہ ناتمام ہی رہ گیا ہے، اگر مکمل ہوتا تو ایک نرالا کارنامہ ہوتا۔ (۱۴) شرح فارسی قصیدہ بردہ (۱۵) شرح فارسی قصیدہ تنزانی (۱۶) تحصیل الجزہ بآداب العمرہ (۱۷) شرح فارسی تحصیل الجزہ (۱۸) مسالک السداد فی مسائل الافراد (۱۹) ہدایۃ الانام فی آداب الاحرام (۲۰) تحصیل التمتع بآداب التمتع (۲۱) الفوز المبین بآداب البلد الامین (ہر دو ناتمام) (۲۲) سبیل النجاح الی تحصیل الفلاح (۲۳) التعلیق المرضی علی شرح القاضی (۲۴) شرح الشرح علی القاضی (۲۵) التعلیق الاحسن علی شرح ملا حسن (۲۶) حاشیہ علی شرح سلم لمولوی حمد اللہ سندیلوی (۲۷) حاشیہ صدرا (۲۸) شوکۃ الحواشی لازالۃ الغواشی (۲۹) حاشیہ علی حاشیہ غلام یحییٰ بہاری (۳۰) حاشیہ علی شرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی (۳۱) ازالۃ الفضل عن اشعار المطول (۳۲) الترشیح الجلی فی مسائل المرور امام المصلی (۳۳) القول الصواب فی مسائل الخضاب (۳۴) شرح شمس بازغہ (ناتمام) (۳۵) التکملۃ العلی للوار الہدیٰ (۳۶) فوائد القرب فی آداب الاکل والشرب (۳۷) قرۃ العینین فی ابطال مسح الرجلین (۳۸) رسالہ معراجیہ (۳۹) رسالہ در فضائل حضرت صدیق رضہ (۴۰) رسالہ در فضائل حضرت عثمان غنی رضہ (۴۱) سواء الطریق لابطال اقوال الزندیق، مولوی رحمان علی لکھتے ہیں کہ:۔

آں (مولوی عبدالحق بنارسی (م ۱۲۷۶ھ) کی تصنیفات میں الدر الفرید فی المنع من التقلید مشہور ہے، مولوی تراب علی لکھنوی رح کی تصنیف سواء الطریق جو ان کے

تلمیذ رشید) مولوی عبدالقادر سندیلوی کے نام سے ہے نہ الذرا لفریدی کے رَدْ میں ہے [1]

(۴۲) درک المآرب فی آداب الملحی واشوارب (۴۳) ہدایۃ النجدین الی مسائل العیدین [2] (۴۴) استفتائے سجدۂ تعبدی و تعظیمی کا مدلل جواب، آخری تینوں کتابیں جامعہ مطلع العلوم کے کتب خانہ میں موجود ہیں تذکرہ نگار نے خود اس کا مطالعہ کیا ہے تینوں کا سائز ۲۲×۲۸ ہے اور مطبع علی بخش خاں میں حاجی عبدالرحمٰن خاں کے حکم سے طباعت ہوئی، درک المآرب ۱۲۶۴ھ کی اور ہدایۃ النجدین ۱۲۶۵ھ کی اور جواب استفتاء ۱۲۶۰ھ کا لکھا ہوا صاف معلوم ہوتا ہے، ۴۲ کے صفحات ۱۲ و ۴۳ کے ۳۲ اور ۴۴ کے صرف ۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور آخر میں مولانا تراب علی رح کی دستخط ہے۔

---

[1] و [2] تذکرہ علمائے ہند ص ۱۳۷ - ۱۳۸ - ۲۷۹ - نزہۃ الخواطر ۱۰۵ ج ۷ ظفر المحصلین ص ۲۹۲، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۴۳ - ۳۴۵ -

---

اقبال اور ابن عربی

از: مولانا محمد عبدالسلام خاں صاحب، رام پور

(نوٹ: یہ مضمون دسمبر ۱۹۴۳ء میں لکھا اور "یوم اقبال رامپور" منعقدہ مئی ۱۹۴۷ء میں پڑھا گیا۔ گویا اس موضوع پر یہ سب سے پہلا مضمون ہے۔ عرشی زادہ)

انگلستان کے مشہور مستشرق ڈاکٹر نکلس نے جنھیں مسلم ارباب فکر خصوصاً صوفیا کے خیالات پر براہ راست اور ماہرانہ عبور ہے "ترجمۂ اسرار خودی" کے دیباچے میں بیان کیا ہے کہ۔

"اقبال کا فلسفہ بڑی حد تک نٹشے اور برگساں سے ماخوذ ہے"

میرے مخلص دوست جناب چھوٹے لال جوہری صاحب نے ڈاکٹر نکلسن کے اس بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اقبال کے فلسفہ کے سلسلے میں صرف مغربی فلسفیوں کو سامنے رکھنا اور انھیں کے افکار کو اقبال کے فلسفہ کا ماخذ قرار دینا "فلسفۂ عجم" کے مصنف کے ساتھ بڑی ناانصافی ہے (۱) زیر نظر مقالے سے مقصود اقبال کے تقابلی مطالعے کے ساتھ ساتھ چھوٹے لال جوہری صاحب کی مذکورہ رائے کی تائید بھی ہے۔ اس موقع پر میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اقبال اور ابن عربی کے بعض خیالات میں ہم آہنگی دکھانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میں ابن عربی کے خیالات کو اقبال کا ماخذ سمجھتا ہوں۔ ڈاکٹر نکلسن کے بقول محض افکار کی مشابہت اخذ و اقتباس کی دلیل نہیں ہوتی۔ اِلّا یہ کہ تاریخی شہادتیں کسی ایک کو دوسرے کا ماخذ ثابت کر دیں۔ (۲)

ابن عربی مسلم متصوفین میں پہلے بزرگ ہیں۔ جنھوں نے اسلامی افکار کی "وحدت وجود" کے تحت تشریح کی ہے۔ اور اس نظریہ کو ایک نظام کی صورت میں مرتب کیا ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو رسالہ [illegible]

اگرچہ شیخ کے متعلق علماء میں اختلاف ہے۔ کوئی ان کو ملحد اور کافر کہتا ہے کوئی ان کو قطب اور ولی اللہ مانتا ہے۔ بعض بزرگ ان کے حق میں سکوت بہتر سمجھتے ہیں۔ لیکن جہاں تک ان کی شخصی عظمت، ماہرانہ وسعتِ نظر اور غیر معمولی ذکاوت کا تعلق ہے کسی کو اختلاف نہیں۔ محمد بن علی بن محمد نام ہے۔ محی الدین لقب، ابن عربی کنیت اور حاتمی طائی نسبت ہے۔ شیخ اکبر اور ابن عربی کے ساتھ مشہور ہیں۔ دو شنبے کے روز ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ کو مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ سات آٹھ سال کی عمر میں اشبیلیہ آئے اور یہاں مروجہ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد کچھ زمانہ تک والی اندلس کے کاتب رہے ۵۹۸ھ میں حج کے ارادے سے مشرق کا رخ کیا اور پھر کبھی مغرب کی صورت نہ دیکھی مصر، حجاز، بغداد، موصل اور ایشیاء کوچک کی سیاحت کرتے رہے۔ اس دوران میں افادے، استفادے اور تصنیف و تالیف کا شغلہ بھی جاری رہتا تھا۔ ۲۸ ربیع الآخر ۶۳۸ھ پنج شنبہ کی رات کو دمشق میں اس جہانِ فانی سے کوچ کیا۔ کوہ قاشیون کے دامن میں دفن ہوئے۔ یہ مقام اب صالحیہ کہلاتا ہے۔ مشہور ترکی فاتح سلطان سلیم خاں نے اس پر عمارت تیار کرادی اور اس کے لیے وقف مقرر کر دیا آج کل شیخ کی قبر عام زیارت گاہ ہے۔ مختلف علوم و فنون میں شیخ کی سیکڑوں مختصر اور طویل کتابیں اور رسائل ہیں۔ ان میں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ خاص طور پر مشہور ہیں

اقبال اور ابن عربی کے بعض اہم مابعد الطبیعیاتی خیالات میں غیر معمولی مشابہت ہے لیکن یہ مشابہت زیادہ بنیادی نہیں دونوں کے نظامِ فکر الگ الگ ہیں۔ اقبال نے زندگی کی توجیہ حرکت سے کی ہے۔ اس میں خالق اور مخلوق، جوہر اور عرض کسی کا بھی استثنا نہیں۔ ابن عربی کے نزدیک زندگی کی بنیاد ایک مجہول الکُنہ حقیقت ہے۔ اقبال کے نظام میں خودی یا انانیت اور شخصیت کو خصوصی اہمیت ہے۔ ابن عربی کے تصوف میں اس کا کوئی خاص درجہ نہیں۔ اقبال ذات باری کو متعین شخصیت تسلیم کرتے ہیں۔ اور ابن عربی مرتبۂ ذات کو مجہول الکنہ مطلق اور مبہم وحدت، اقبال کے نزدیک کائنات مجموعہ ہے۔

منفرد شخصیتوں کا اور ابن عربی کے نزدیک مبہم اور مطلق ذات کے تعینات اور تخصیصات کا علاوہ ازیں کائنات خصوصاً انسانی وظائف حیات کے متعلق دونوں کے زاویۂ نظر مختلف ہیں۔ تنازع للبقا اور عملی جدوجہد اقبال کے فلسفے کا اہم جز ہے۔ ان کے نزدیک زندگی کے میدان میں تصادم اور تنازع خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کا فلسفہ ہی عمل اور جدوجہد کا فلسفہ ہے ابن عربی کے یہاں جدوجہد اور حیات کے لیے تنازع اور تصادم کوئی خصوصی حیثیت نہیں رکھتے۔ ان اساسی اختلافوں کے باوجود دونوں کے نظام میں بعض اہم خصوصیتیں مشترک بھی ہیں۔ مثلاً دونوں کے خیالات اور نظریات کی بنیاد مادّی اور طبیعیاتی تجربوں کے بجائے وجدانی یا روحانی تجرباتِ حیات پر ہے۔ دونوں نے اپنے اپنے عہد کے طبیعیاتی نظریوں سے چشم پوشی کرنے کے بجائے ان کو اپنے اپنے نظام میں جذب کر لینے کی کوشش کی ہے۔ دونوں کے افکار کی بناء پر روحانی اور وجدانی تجربات پر ہے۔ کائنات اور حیات کی اصل اور جوہر دونوں کے نزدیک ایک قسم کی روحانیت ہے۔ طبیعیاتی یا مادی نظریوں کو دونوں نے پیش نظر رکھا ہے اس لیے دونوں نے مادہ اور مادیت کی واقعیت تسلیم کی ہے اور طبیعیاتی علل واسباب کی اہمیت کو مانا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ مادیت کے علم برداروں کی تقلید میں ان کو اساسی حیثیت نہیں دی ہے۔

اقبال اور ابن عربی کی عام خصوصیات سمجھنے کے لیے غالباً مذکورۂ بالا بیان کافی ہے ذیل میں دونوں نظاموں کے متشابہ مابعد الطبیعیاتی خیالات مع ان کے باہمی امتیازات کے پیش کیے جاتے ہیں:۔

ذات باری، کائنات اور تخلیق۔

اقبال کے نزدیک ذات باری متعین شخصیت ہے جس میں شعور، ارادہ اور بامقصد فاعلیت سب شامل ہیں۔ یہ ذات لامحدود اور غیر متناہی تخلیقی امکانات پر مشتمل ہے۔ یہ امکانات خود

باری تعالیٰ کے افعال وشئون ہیں۔ جو اس کی ذات میں پوشیدہ ہیں۔ ان افعال وشئون کو یا امکانات کو علم وارادے کے ساتھ ظاہر کر دینا اور موجود بنا دینا خلق اور آفرینش ہے[1]

آفریدن جستجوئے دلبرے — وانمودن خویشتن را بر دیگرے

ایں ہمہ ہنگامہئے ہست و بود — بے جمال ما نیاید در وجود

یہی افعال وشئون ظاہر اور موجود ہو جانے کے بعد کائنات ہے[2]

کفِ خاکے کہ دارم از درِ اوست — گل وریحانم از ابرِ ترِ اوست

نہ "من" رامی شناسم من نہ "او" را — دلے دانم کہ "من" اندر برِ اوست

اشیار یا موجودات وجود سے پہلے اپنی امکانی حیثیت میں بھی باہم دگر ممتاز ہیں مگر اُن کا امتیاز کمیت اور مقدار کے اعتبار سے نہیں ہے کیوں کہ قبل از وجود کمیّت اور مقدار رکھنے کے کوئی معنی نہیں۔ ان کی حیثیت باری تعالےٰ کے لیے کیفیات کی سی ہے۔ اور ان کا باہم دگر امتیاز اور فرق محض کیفی ہے[3]

ابن عربی ذات باری کو مجہول الکنہ اور مبہم و مطلق حقیقت مانتے ہیں ہر قسم کے اعتبارات اور تعینات سے بلند[4] یہ ذات اپنے تنزلات کے اعتبار سے مختلف صفات اور تعینات کی حامل ہے۔ ذات کے یہ تعینات وصفات ذات کے افعال وشئون ہیں۔ کائنات بھی باری تعالیٰ کے شئون اور افعال یا اس کے تعینات سے علیحدہ کوئی شے نہیں[5] یہ افعال وشئون اپنے موجود ہونے سے پہلے امکانات کی صورت میں ذاتِ باری میں مضمر اور ثابت ہیں ان کا ثبوت ایک قسم کا علمی ثبوت ہے گویا یہ اشیار کی علمی صورتیں ہیں۔ ان علمی صورتوں کو شیخ "اعیان ثابتہ" کہتے ہیں[6]

---

[1] مقدمہ اسرارِ خودی" انگریزی ص ۱۷۔ خطبات ص ۷۵، ۸۱، ۸۲، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۰۔

[2] خطبات ص ۱۸، ۹۰، ۹۱، ۱۰۹۔ [3] ایضاً ص ۶۵۔ [4] فتوحاتِ مکیہ جز اول ص ۱۳۱۔ [5] فصوص الحکم فص الکلمۃ الانبیاسیہ فی الحکمۃ الالیاسیہ، فص الکلمۃ القلبیہ فی الحکمۃ الشیبیہ [6] کتاب الاجوبہ عن المسائل المنصوریہ سوال ۳

موجود ہونے سے پہلے اعیانِ ثابتہ کی کوئی مقدار اور کمیت نہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت کیفیات کی سی ہے[1] یہ اعیان اپنی اس کیفی حیثیت میں بھی باری تعالیٰ کے لیے ممتاز ہیں جہاں تک اپنے آپ کے لیے ان کے ممتاز ہونے کا تعلق ہے وہ انکے موجودہ ہونے پر منحصر ہے[2] اعیانِ ثابتہ کا ظاہر اور موجود ہونا باری تعالیٰ کے ارادے اور علم پر موقوف ہے۔ باری تعالیٰ کا اپنے علم وارادے کے تحت ان کو ظاہر کر دینا اور موجودہ بنا دینا خلق اور آفرینش ہے[3]

اقبال اور ابن عربی دونوں قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کے ظاہر ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اس کے افعال اور شئون ظاہر ہو جائیں۔ کیوں کہ یہ پوشیدہ صلاحیتیں اور امکانات جن پر ذات مشتمل ہے ذات کی اپنی صلاحیتیں ہیں۔ جو خارجی عالم میں موجود ہو گی کائنات کہلاتی ہیں۔ لہٰذا ان کا ظاہر ہونا خود ذات کا ظاہر ہونا ہے۔ اقبال اور ابن عربی دونوں قائل ہیں کہ یہ ظہور یا اظہارِ ذات کا اپنا ذاتی تقاضا ہے[4]

حق ہویدا با ہمہ اسرارِ خویش — با نگاہِ من کند دیدار خویش

وجود کیا ہے فقط جوہرِ خودی کی نمود — کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

کائنات میں تغیر اور حرکت

اقبال اور ابن عربی دونوں کائنات کو جامد اور ٹھیرا ہوا نہیں سمجھتے۔ بلکہ کائنات اور اس کی ہر چیز لامحدود تغیرات اور ان گنت تبدیلیوں کا ایک سلسلہ ہے۔

اے من و تو موجے آز رودِ حیات — ہر نفس دیگر شود ایں کائنات

---

[1] فتوحات جز سوم ص ۱۱، کتاب الاجوبہ سوال ۵۸۔ [2] فتوحات جز سوم ص ۹۳۔ [3] ایضاً جز اول ص ۱۰۰، ۱۳۲، جز سوم ص ۲۵۴۔ [4] خطبات ص ۹۰، ۹۸، ۹۹، کتاب الاجوبہ سوال ۵۸، رسالہ الاحدیۃ فصوص، الکلمۃ الالیاسیہ فی الحکمۃ الالیاسیہ، فتوحات جز دوم ص ۶۴، ۲۱۰۔

زندگانی انقلاب ہردمے است　　نہ زانکہ او اندر سراغ عالمے است

اقبال کہتے ہیں کہ تغیر اور تبدیلیاں ارتقائی ہیں یعنی کائنات کو مسلسل بہتری اور برتری کی طرف بڑھائے لیے جا رہی ہے۔ کائنات ناقص سے کامل، اور اکامل سے کامل کی طرف حرکت کر رہی ہے[1]

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید　　کہ آرہی ہے دمادم صدائے "کن فیکون"

ابن عربی نے جہاں تک میری محدود تلاش اور تفحص کا تعلق ہے کائنات کی تبدیلیوں اور تغیروں کے ارتقائی ہونے کی صراحت نہیں کی ہے۔ لیکن جیسا کہ آئندہ آئے گا وہ عالم آخرت کو کائنات کے سلسلۂ تغیرات کی ہی ایک کڑی مانتے ہیں۔ اور عالم آخرت کا دنیا کے مقابلے میں برتر اور بہتر ہونا عام مسلمہ عقیدہ ہے اس لیے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ کائنات کی تبدیلیوں اور تغیروں کا ارتقائی ہونا ان کو بھی تسلیم ہے ہاں ان تغیروں اور تبدیلیوں کی نوعیت دونوں کے یہاں الگ الگ ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ عالم کا جوہر اور مادہ یکساں قایم اور باقی رہتا ہے۔ اور اس پر مختلف صورتیں مسلسل آن بعد آن آتی جاتی رہتی ہیں، پہلی صورت فنا ہو جاتی ہے۔ اور دوسری نئی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا نام "کون و فساد" ہے[2] اقبال کے نزدیک کائنات نام ہے فقط حرکت کا۔ کائنات کی اصل اور اس کا جوہر اور مادہ حرکت ہے اور بس اس گویا اس کے مادے کو جامد شئے سمجھنا فکر کا قصور ہے[3]

زندگانی از خرام پیہم است　　برگ و ساز ہستی موج از رم است

فکر خام تو گراں خیز است و لنگ　　تہمت گل بست بر پرواز رنگ

زندگی مرغ نشیمن ساز نیست　　طائر رنگت و جز پرواز نیست

---

[1] خطبات ص ۵، ۶، ۷، ۱۱، ۱۳، ۱۴۷، ۱۵۲: [2] فتوحات جزء دوم ص ۴۵۴ ایضاً جزء سوم ص ۲۵۴: [3] خطبات ص ۶۹، ۷۰، ۹۲، ۹۵، ۱۴۴، ۱۴۷۔

چنانچہ ان کے نزدیک کسی مادّے یا جوہر کے قایم اور باقی رہنے کے اور اس پر صورتوں یا اعتراض کے مسلسل پیدا یا فنا ہوتے رہنے کے کوئی معنی نہیں۔ تغیر کی حقیقت اتنی ہے کہ زندگی اور وجود کی لہریں متواتر آگے بڑھتی جا رہی ہیں۔ اور نئے نئے عالم ظہور پذیر یا پیدا ہوتے جا رہے ہیں[1]

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

تغیر کی یہ نوعیت ماننے کی وجہ سے اقبال کے نزدیک کائنات میں کسی چیز کا اعادہ اور کسی قسم کی تکرار ممکن نہیں[2]

بہ سیت آئینِ جہانِ رنگ و بود جز کہ آب رفتہ می ناید بجو
زندگانی را سر تکرار نیست فطرت او خوگرِ تکرار نیست

ابن عربی کے نزدیک اعادہ اور تکرار ممکن ہے۔ لیکن اتنا انہیں بھی تسلیم ہے کہ اعادے اور تکرار کا امکان محض عقلی اور منطقی امکان ہے۔ ورنہ حقیقت یہی ہے کہ اعادے اور تکرار کا وقوع کبھی نہیں ہوتا بلکہ کائنات میں جدید تخلیق کا عمل جاری ہے۔ ہمیشہ نئی نئی چیزیں ظاہر ہوتی ہیں[3]

کائنات میں حیات اور شعور

چونکہ ابن عربی قائل ہیں کہ کائنات باری تعالیٰ کا ظہور اور تجلی ہے۔ کائنات کا وجود خود باری تعالیٰ کا وجود ہے۔ اور حیات باری تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے۔ لہٰذا کائنات میں کوئی نوع، کوئی صنف اور کوئی فرد، حیوانات سے تعلق رکھتا ہو یا نباتات و جمادیات سے

---

[1] خطبات ص ۱۷۹۔ [2] ایضاً ص ۶۸ مقدمہ ص ۴۴۔ [3] فتوحات جز اول ص ۱۴۲۔

حیات و شعور سے خالی نہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کی زندگی ہمیں محسوس نہ ہو۔ اتنا ہی نہیں بلکہ ہر شے اس مقصد کو سمجھتی ہے جس کے لیے وہ پیدا کی گئی ہے اور پورا کرتی ہے اس سے شیخ کے نزدیک فقط انسان اور جنات مستثنیٰ ہیں اگر کائنات میں سے کسی ایک شے کی بھی زندگی کو تسلیم نہ کیا جائے۔ تو اس کی ہستی کا باری تعالیٰ کی زندہ ہستی سے کوئی تعلق قایم نہیں رہتا حالاں کہ باری تعالیٰ کی ہستی کے علاوہ شیخ کے نزدیک کائنات کی کوئی ہستی نہیں اور چوں کہ علم و شعور لازمۂ حیات ہیں لہٰذا ہر شے زندہ ہونے کے ساتھ باشعور بھی ہے[1]

اقبال کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے افعال حرکتوں کی صورت میں مسلسل آگے بڑھ رہے ہیں یہ حرکتیں تخلیقی ہیں جن سے اور دوسرے افعال یا حرکتیں ظہور پذیر ہو رہی ہیں۔ ان حرکتوں کے اختلاط اور ترکیب سے ہی کائنات کا ظہور ہوا ہے اس میں مادہ بھی شامل ہے اور روح بھی[2]

گم شدم اندر ضمیر کائنات　　　چوں رباب آمد بچشم من حیات

آنکہ ہر تارش رباب دیگرے　　　ہر نوا از دیگرے خونیں ترے

ما ہمہ یک دودمانِ نار و نور　　　آدم و مہر و مہ و جبریل و حور

وہ کہتے ہیں کہ " فطرت یا نیچر کو زندہ یا دائمی اور بڑھتی ہوئی عضویت سمجھنا چاہیے ان کے نزدیک " فطرت یا نیچر جیسا کہ عام مادیین کا خیال ہے " خالص مادیت کا تودہ نہیں جو عالم کے خلاء بسیط کو پر کئے ہوئے ہے " نیچر اور فطرت حقیقتاً " خود واقعات کی ایک تالیف ہے اور کردار کا ایک منظم طرز اور اپنی اس حیثیت کی بنا پر انا مطلق کا ایک عضو جز و ہے[3]

---

[1] فتوحات، جزء سوم ص ۳۲۴ - ایضاً جزء دوم ص ۴۵۷ - [2] خطبات ۶۹ -

[3] خطبات ۷۶، ۷۷ -

روح اور مادے کی نوعیت ایک ہی ہے دونوں میں محض صنفی فرق ہے دونوں کی تالیف یکساں ہے جو ایک کے عناصر ہیں وہی دوسرے کے چنانچہ نہ جسم کوئی ایسی شے ہے جو خلاء عالم میں معلق ہو اور نہ جان جسم کی کائنات میں حیثیت کیا ہے؟" "وہ واقعات یا افعال کا ایک نظام ہے" جان یا انا یا ہمارے شعور اور تجربات کا ایک خصوصی نظام، اس کی حیثیت کیا جسم سے کچھ مختلف ہے؟ اقبال کا جواب ہے کہ نہیں بلکہ وہ بھی افعال کا ہی ایک نظام ہے۔ جسم اور جان میں بس اتنا فرق ہے کہ "جسم ایک مجتمع فعلیت ہے" اور شعور کا ایک جامد عنصر ہے[1] مزید برآں اقبال مادہ اور روح دونوں کی واقعیت تسلیم کرتے ہیں۔ اور واقعیت کا دارومدار شعور پر ہے ان کے نزدیک "صرف وہی شئے واقعیت رکھتی ہے جس کو اپنی واقعیت کا براہ راست شعور ہو" یہ صحیح ہے کہ واقعیت ایسی صفت نہیں جو کائنات کی ہر چیز میں یکساں اور مساوی طور پر پائی جائے۔ بعض چیزیں زیادہ واقعی ہوتی ہیں اور بعض کم اس زیادتی اور کمی کی بنیاد شعور کی کمی اور زیادتی پر ہے[2] کائنات کی اس تشریح کے مطابق اقبال کے نزدیک بھی کائنات کے ہر مظہر یا ہر شئے کو کم و بیش حیات و شعور پر مشتمل ہونا چاہیئے۔ کیوں کہ وہ ایک ہی خلاق اور زندہ حرکت یا فعلیت کا تالیفی حصہ ہے جو مسلسل رواں ہے[3] علاوہ ازیں چوں کہ اقبال کے نزدیک بھی کائنات حقیقتاً باری تعالیٰ کی ہستی کی تجلی اور اس کا ظہور ہے۔ ایک کی ہستی دوسرے کی ہستی سے الگ نہیں فقط خارجی اور داخلی حیثیت کا فرق ہے[4] باری تعالیٰ حیات صرف اور شعورِ محض ہے اس لیے کائنات یا اس کے کسی جزو سے حیات یا شعور کو کس طرح علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔

خودی را از وجودِ حق وجودے خودی را از نمودِ حق نمودے

نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر کجا بودے اگر دریا نبودے

---

[1] خطبات ص ۱۴۷۔ [2] ایضاً ص ۱۰۰۔ [3] خطبات ص ۷۵۔

[4] ایضاً ص ـــ ۹۸، ۹۹، ۷۷۔

کائنات کا حدوث وقدم

اقبال اور ابن عربی دونوں عمل تخلیق کو ازلی اور ابدی تسلیم کرتے ہیں۔ لہٰذا اس کے اثر یعنی کائنات کا ازلی اور ابدی ہونا ناگزیر ہے۔ نہ جانب ماضی میں کوئی ابتداء ہے اور نہ سمت استقبال میں کوئی انتہا۔ کائنات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے اور اس کے ساتھ ہی رہے گی۔

زخضر ایں نکتۂ نادر شنیدم کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست

کائنات جو دونوں کے نزدیک باری تعالیٰ کا ظہور اور اس کی تجلی ہے باری تعالیٰ ذاتی خواہش کا معلول اور نتیجہ ہے۔ اس ضمن میں وہ امکانات اور صلاحیتیں بھی جن پر باری تعالیٰ کی ذات مشتمل ہے۔ خود نمائی اور ظہور کو چاہتی ہیں کیوں کہ خودنمائی اور مظاہرہ ہر شئے کی فطرت ہے۔

نہ کر دیکھ فراق و آشنائی کہ اصل زندگی ہے خود نمائی

تار و پود ہر وجود از رفت و بود ایں ہمہ ذوق نمود از رفت و بود

چنانچہ نہ ذات باری سے اس کی ذاتی خواہش الگ ہو سکی ہے اور نہ صفت تخلیق میں کبھی تعطل آسکتا ہے اس کے ساتھ ساتھ دونوں قائل ہیں کہ یہ تخلیقی عمل باری تعالیٰ کے ارادے اور علم کے تحت واقع ہوتا ہے۔ ہاں باری تعالیٰ کے مرتبہ ذات میں کائنات کے وجود کا کوئی قائل نہیں۔ ذات یا اس کی ایک حیثیت محض صلاحیتوں اور امکانات پر مشتمل ہے۔ جو اجمالی وجود رکھتے ہیں اور امکانات کے محض اجمالی وجود کا نام کائنات نہیں۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات اپنی مجموعی اور کلی حیثیت میں قدیم ہے جہاں تک اسکے

شخصی اور نوعی درجات کا تعلق ہے ہر نوعی اور ہر شخصی درجہ اور اس ضمن میں ہر شے حادث ہے۔ اگرچہ خود ان حادث درجات کی کوئی ابتداء نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ باری تعالیٰ کسی وقت موجود ہو اور کائنات کا کوئی درجہ موجود نہ ہو اور صفتِ تخلیق بالکل معطل اور خفتہ ہو اسی طرح ان درجات کی کوئی انتہا بھی نہیں یعنی یہ ممکن نہیں کہ کسی وقت باری تعالیٰ کا وجود تو باقی ہو اور عالم کا کوئی درجہ باقی نہ رہے اور وہ تمام امکانات اور صلاحیتیں جن کے ظہور سے کائنات کے وجود کی تشریح کی جاتی ہے بالکل ختم ہو چکیں۔

اقبال کی تشریح کے مطابق کائنات غیر محدود امکانات اور صلاحیتوں کی صورت میں باری تعالیٰ کی ذات میں مضمر ہے۔ اور ذات کی خواہش ظہور کے باعث مسلسل وجود میں آ رہی ہے اس کے وجود میں آنے کے معنی یہی ہیں کہ تخلیقی حرکت پے بہ پے آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ اس تخلیقی حرکت کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ کوئی انتہا۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک   دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم

انسانی عقل جس کی خاصیت یہ ہے کہ اشیاء کو ان کی ظاہری اور بیرونی صورت میں جامد اور غیر متحرک بنا کر رکھے اشیاء کی اس مسلسل روانی اور دائمی سیلان سے زمانے کا متعارف مفہوم استخراج کر لیتی ہے۔ قدامت اور حدوث کے تصورات کا مدار اس عرفی زمانے پر ہے چنانچہ کائنات میں جو بھی خاص اشیا فرض کی جائیں یعنی اسی مسلسل تخلیقی روانی کو ساکن بنا کر اس کے حصے کر لیے جائیں اور ان میں سے کوئی خاص حصہ فرض کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں کائنات کی کوئی حیثیت یا اس کا کوئی درجہ سامنے رکھا جائے تو معروف زمانے کے اعتبار سے وہ اشیاء یا وہ حصہ اور درجہ یقیناً حادث ہے یعنی اس کی ابتداء بھی ہے اور انتہا بھی لیکن پوری لامحدود کائنات جو عبارت ہے مسلسل حرکت اور متواتر روانی سے اپنی مجموعی اور کلی حیثیت میں قدیم ہے جس کا نہ آغاز اور نہ اختتام[1] (باقی)

[1] خطبات ص ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۹۰، ۹۲، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۷، فتوحات جز سوم ص ۳۹۷، جز دوم ص ۵۵، جز سوم ص ۱۴۸۔

میر غلام علی آزاد بلگرامی

از: ڈاکٹر عبدالغفار انصاری۔ صدر شعبہ فارسی بھاگلپور یونیورسٹی

میر غلام علی نام اور آزاد تخلص تھا[1]۔ مولانا شبلی[2] نے لکھا ہے کہ سید محمد صغری، خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مرید تھے اور سلطان التمش کے دربار سے تعلق رکھتے تھے۔ آزاد بلگرامی کا سلسلہ نسب سید محمد صغری تک پہنچتا ہے)۔ مولانا شبلی[3]، عبدالمقتدر[4] اور قدرت اللہ شوق[5] نے لکھا ہے کہ آزاد بلگرامی، میر عبدالجلیل کے نواسہ تھے۔ خوشگو[6]، مصحفی[7]، مولانا شبلی[8] اور قدرت اللہ کا بیان ہے کہ وہ "واسطی سید" تھے۔

آزاد بلگرامی نے اپنے نسب کے بارے میں لکھا ہے۔

"آزاد الحسینی نسباً والواسطی اصلاً والبلگرامی مولداً ومنشاءً والحنفی مذھباً والچشتی طریقۃً[9]"

مولانا شبلی کا بیان ہے کہ روز یکشنبہ ۲۵ر صفر ۱۱۱۶ھ میں آزاد بلگرامی محلہ میدان پورہ بمقام بلگرام پیدا ہوئے۔ آزاد بلگرامی نے بھی لکھا ہے کہ وہ ۲۵ر صفر ۱۱۱۶ھ میں پیدا ہوئے۔ قدرت اللہ اور عبدالمقتدر متفق ہیں کہ انھوں نے کتب درسیہ میر طفیل محمد

---

[1] مردم دیدہ ص ۳۴۔ [2] [3] مقالات شبلی جلد پنجم ص ۱۱۸ - ۱۱۹۔ [4] کٹلاگ خدا بخش لائبریری جلد سوم ص ۲۵۲۔ [5] نتائج الافکار مطبوعہ ص ۸۷۔ [6] سفینہ خوشگو ص ۲۶۹۔ [7] عقد ثریا ص ۸۔ [8] سرو آزاد ص ۲۹۳۔ [9] مقالات شبلی ج۵ ص ۱۱۹

بلگرامی سے پڑھیں، جو اس زمانہ کے مشہور استاد تھے۔ عروض وقافیہ اور ادب کی بعض کتابیں میر سید محمد سے پڑھیں جو ان کے ماموں تھے۔ اپنے نانا میر عبد الجلیل بلگرامی سے لغات وحدیث کی کتابیں پڑھیں۔ شیخ حیات سندھی سے مدینہ منورہ میں صحاح ستہ کی سند حاصل کی۔ اکثر راتوں میں مسجد نبوی میں صحیح بخاری کا مطالعہ کرتے تھے۔ شیخ عبد الوہاب طنطاوی مصری سے مدینہ منورہ میں احادیث پڑھیں۔

آزاد بلگرامی کے ماموں میر سید محمد، بادشاہ دہلی کی طرف سے سندھ کے میر بخشی اور وقائع نگار تھے۔ سیوستان جو سندھ کا ایک شہر ہے اس کا صدر مقام تھا۔ ۱۱۴۲ھ میں وہ اپنے ماموں سے ملنے کے لیے روانہ ہوئے۔ دہلی، لاہور اور ملتان ہوتے ہوئے ایک برس تین مہینے میں سیوستان پہنچے۔ میر سید محمد نے انکو اپنا قایم مقام بنا کر خود بلگرام کا سفر کیا اور چار برس کے بعد واپس آئے۔ آزاد بلگرامی ۱۱۴۷ھ میں سیوستان سے دہلی آئے۔ اس سفر میں واگہ داغستانی بھی لاہور سے دہلی تک انکے ساتھ آئے۔ آزاد بلگرامی[1] نے لکھا ہے کہ ۱۱۴۷ھ میں جب وہ سندھ سے واپس آرہے تھے تو واگہ داغستانی سے لاہور میں ملاقات ہوئی۔ آزاد بلگرامی کی واگہ داغستانی سے یہ پہلی ملاقات تھی۔ دونوں دہلی تک ساتھ ہی آئے۔ آزاد بلگرامی ایک ہفتہ دہلی میں رہنے کے بعد الہ آباد چلے گئے۔ اور واگہ داغستانی نے دہلی ہی میں سکونت اختیار کی۔ تھوڑے دنوں کے بعد ۳ رجب ۱۱۵۰ھ میں آزاد بلگرامی حج بیت اللہ کو روانہ ہوگئے اور حج سے فارغ ہو کر پھر دکن آئے۔ لیکن واگہ داغستانی سے دوبارہ ملاقات نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ واگہ داغستانی کی موت کی خبر سنی۔ واگہ داغستانی اور آزاد بلگرامی کی صحبت کا زمانہ بہت مختصر تھا لیکن واگہ داغستانی کی شخصیت اس قدر پرکشش تھی کہ اس مختصر مدت ملاقات میں واگہ داغستانی کے ساتھ آزاد بلگرامی کی علمی نوک جھونک رہی[2] آزاد بلگرامی نے واگہ داغستانی کے

۱؎ خزانہ عامرہ ص ۳۳۸-۳۴۱ ۔ ۲؎ مقالات شبلی ص ۱۱۹-۱۲۰ جلد پنجم۔

متعلق ایسی باتیں لکھی ہیں جو دوسرے تذکرہ نگاروں نے نہیں لکھیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد بلگرامی نے والہ داغستانی کے بارے میں کافی معلومات حاصل کیں تھیں محمد علی تبریزی[1] نے لکھا ہے کہ والہ داغستانی اور آزاد بلگرامی کے درمیان صحبتیں رہیں۔ آزاد بلگرامی نے خزانہ عامرہ کی تالیف کے وقت ریاض الشعراء کا ایک نسخہ بھی حاصل کیا تھا۔ آزاد بلگرامی نے خزانہ عامرہ ۱۱۷۶ھ میں تالیف کیا۔ راقم حروف کا خیال ہے کہ ریاض الشعراء کا نسخہ انھوں نے والہ داغستانی سے نہیں پایا ہوگا۔ کیوں کہ ۱۱۶۹ھ میں والہ داغستانی انتقال کر چکے تھے۔

آزاد بلگرامی[2] کے بارے میں مولانا شبلی کا بیان ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

"اُن کی تصنیفات ہندوستان میں اپنی قسم کی پہلی تصنیف ہیں ..... ہندوستان کے سینکڑوں ہزاروں علما و فضلا کے حالات پر آج گمنامی کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ آزاد سب سے پہلے شخص ہیں جس نے ہندوستان کے علماء اور ارباب عمائم کے حالات قلمبند کیے۔"

آزاد بلگرامی نے اگرچہ کبھی کسی کی مدح نہیں کی تھی۔ لیکن حج بیت اللہ کے شوق میں نظام الملک آصف جاہ کی مدح میں ذیل کی رباعی کہی۔

اے حامی دین محیط جود و احسان حق داد ترا خطاب آصف شایان
او تخت بہ درگاہِ سلیمانؑ آورد تو آلِ نبیؐ را بہ درِ کعبہ رسان

نظام الملک آصف جاہ وزیر محمد شاہ بادشاہ نے آزاد کے سفر حج کا انتظام کر دیا تھا۔ اُس وقت آزاد بلگرامی کی عمر چھتیس ۳۶ سال تھی۔ وہ آٹھ ماہ مدینہ منورہ میں رہے[3]

---

[1] مقالات شبلی ص ۱۱۹ - ۱۲۰ - جلد پنجم۔ [2] ریحانتہ الادب چہارم ص ۲۷۳۔
[3] مقالات شبلی جلد پنجم ص ۱۲۱ - ۱۲۴۔

آزاد بلگرامی نے عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں شاعری کی جس کا اظہار انھوں نے ذیل کے شعر میں کیا ہے۔

جز تو آزاد ندیدم کہ باین حسن واداء[1]
شعر گوید بزبان عربی و عجمی

آزاد بلگرامی کی شہرت صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ ملک عرب میں بھی تھی جس کا خود اُن کو یقین تھا۔

رضا جان سخن کیست ہمچو من آزاد[2]
کہ در بلاد عرب نیز گشتہ ام مشہور

میر عبد الوہاب افتخار، آزاد بلگرامی کے دوست اور شاگرد تھے[3]۔ لچھمی نرائن شفیق[4] نے لکھا ہے کہ گلشن علی جونپوری کو آزاد بلگرامی سے غائبانہ اخلاص تھا۔ آزاد بلگرامی کو علماء فضلاء اور شعراء سے ملاقات کا بہت شوق تھا۔ انھوں نے آفرین لاہوری اور شیخ حزین سے بھی ملاقات کی تھی۔ حاکم لاہوری[5] نے کئی بار آزاد بلگرامی سے ملاقات کی تھی۔ انھوں نے آزاد بلگرامی کے حسن اخلاق کی بڑی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ ان کا خاندان علم وفضل کا خاندان تھا۔ وہ خلق اللہ سے تواضع اور کشادہ پیشانی سے ملتے تھے۔ غریبوں اور فقیروں کو اپنی سخاوت سے خوش کرتے تھے۔

مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ ایک دن نواب ناصر جنگ شہید دربار میں آئے۔ تمام شعرا و فضلائے دربار مثلاً صمصام الدولہ شاہنواز خاں، موسوی خان جرأت اورنگ آبادی، رضوی خاں، میرزا جان رسا اور نقد علی خان ایجاد بھی تھے۔ نواب موصوف نے تازہ غزل جو آزاد بلگرامی سے اصلاح پا چکی تھی پڑھنی شروع کی۔ ایک شعر میں سرو کو خراماں باندھا تھا۔ اس شعر پر سب کی نگاہیں معترضانہ اٹھیں۔ آزاد بلگرامی نے فوراً مرزا صائب کا شعر سند میں پڑھا۔ وہ شعر ذیل میں نقل ہے۔

---

[1] [2] تذکرۂ بے نظیر ص ۴۔ [3] تعارف تذکرہ بے نظیر ص ۷۔ [4] گل رعنا ورق ۲۱۲۔ [5] مردم دیدہ ص ۳۴ - ۳۵۔

یک رہ بر آر از آستین دست نگارین در چمن تا دست ہا پنہان کند سرو خراماں در بغل

جرأت نے کہا ہے کہ تعجب ہے صائب نے سرو کو خراماں باندھا۔ سرو تو چلتا پھرتا نہیں؟ آزاد بلگرامی نے جواب دیا کہ شاعری کی بنیاد تخیل پر ہے۔ شاخیں جو ہوا کے اشارے سے ہلتی ہیں جن سے درخت جھومتا نظر آتا ہے۔ یہی سرو کا خراماں ہونا ہے[1]

مولانا شبلی[2] کا بیان ہے کہ آزاد بلگرامی نے "سبحۃ المرجان" میں ایک خاص باب باندھا ہے جس میں انھوں نے عربی زبان میں بھاشا کے خیالات اور شاعرانہ صنائع منتقل کیے ہیں۔ ہندی کے بحور و قوافی کا بھی انھوں نے عربی سے مقابلہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ ہندی کی اکثر بحریں عربی و فارسی سے مختلف ہیں۔

خان آرزو سے آزاد کی غائبانہ ملاقات تھی۔ انھوں نے لکھا ہے کہ آزاد بلگرامی اُن سے غائبانہ اخلاص رکھتے تھے[3]

عبد المقتدر رکٹلاگر خدا بخش لائبریری نے لکھا ہے کہ آزاد بلگرامی نے ۱۱۹۹ھ یا ۱۲۰۰ھ میں وفات پائی۔ قدرت اللہ کا بیان ہے کہ ۱۲۰۰ھ کے آخر میں رحلت کی۔ مولانا شبلی نے لکھا ہے کہ ۱۲۰۰ھ میں بمقام اورنگ آباد انتقال کیا۔

تصنیفات آزاد بلگرامی

(۱) سرو آزاد : شعراء کا تذکرہ ہے۔

(۲) ید بیضا : شعراء کا تذکرہ ہے۔ مولانا شبلی نے اس کا مسودہ آزاد کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیکھا تھا۔

(۳) مآثر الکرام :۔ خصوصاً بلگرام اور عموماً فقراء اور علمائے ہندوستان کے حالات میں ہے۔

---

[1] [2] مقالات شبلی پنجم ص ۱۳۲ - ۱۲۴ - ۱۲۶ - [3] مجمع النفائس ورق ۳۴۔

خزانہ عامرہ :- خاص طور پر اُن شعراء کے حالات میں ہے ۔ جن کو دربار شاہی سے صلے ملے تھے ۔ اس میں ہندوستان کی تخصیص نہیں ۔ یہ ۱۱۷۶ھ کی تالیف ہے اس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن میں بھی ہے ۔

(۵) روضۃ الاولیاء :- یہ صوفیاء کے حالات میں ہے ۔

(۶) سند السعادات فی حسن خاتمۃ السادات :- اس میں ثابت کیا ہے کہ سادات کا خاتمہ ضرور اچھا ہوتا ہے ۔

(۷) دیوان فارسی :- ایک نسخہ خطی خدا بخش لائبریری میں ہے ۔

(۸) دیوان عربی :- عربی اشعار کا دیوان ہے ۔

(۹) شرح بخاری :- چند ابواب کی شرح ہے ۔

(بقیہ صفحہ ۲۶۰) بہر حال مسلمانوں کے لئے بددل اور مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے ، جس طرح یہ ملک دوسروں کا ہے مسلمانوں کا بھی ہے اور اس بنا پر اُن کا فرض ہے کہ وہ اس کو خوش حال ، ترقی یافتہ اور پر امن بنانے کی جدوجہد کریں ۔ اس سلسلہ میں انھیں محسوس کرنا چاہیے کہ بنیادی طور پر اس وقت ملک میں دو قسم کے عناصر ہیں جو کام کر رہے ہیں ، ان میں ایک عنصر رجعت پسندوں اور احیائیوں (Reactionaries of revivalists) کا ہے اور دوسرا ترقی پسندوں Progressives کا عنصر ہے ، مسلمانوں کو اپنی یہ عادت ترک کرنی چاہیئے کہ وہ ہر برسر اقتدار پارٹی کا دم چھلا بن جاتے ہیں ، انھیں بیدار مغزی اور روشن خیالی سے اُن عناصر کا سُراغ لگانا چاہیے جو واقعی ترقی پسند ہیں اور اب سے تین ہزار برس پہلے زمانہ کا خواب نہیں دیکھتے ، مسلمان اس ملک کی نہایت موثر اقلیت ہیں ، اگر ہندوستان کے سب مسلمان متحد اور منظم ہو کر ان ترقی پسند عناصر کا ساتھ دیں ، ان کو قوت بہم پہنچائیں اور اُن کے ہاتھ مضبوط کریں تو کون کہہ سکتا ہے کہ وہ اس ملک میں ایک خوش گوار انقلاب برپا نہیں کر سکتے ، برہان سیاسی پرچہ نہیں ہے ۔ ورنہ ہم اس پر مفصل اظہار خیال اور اس کے تمام پہلوؤں پر بحث کرتے ۔

التقریظ والانتقاد:

اُردو املا

ایک تنقیدی جائزہ

(۴)

از: جناب مولوی حفیظ الرحمان صاحب واصف

دَغدَغہ | عربی لفظ ہے۔ دبا کر گمھم غیر واضح بات کرنا، چبا چبا کر باتیں کرنا، کسی چیز کو چھپانا، گدگدی کرنا طبقہ علما میں شک و تردد کے معنی میں یہ لفظ رائج ہے۔ اہل فارس اس کے معنی لکھتے ہیں خوف، دھڑکا تشویش، اضطراب وغیرہ، ایک تصرف انھوں نے یہ کیا ہے کہ گدگدی کے معنی میں بکسرۂ دالین بولتے ہیں۔

اردو میں شک و تردد اور تشویش کے معنی میں لفظ دُگدا مشہور اور فصیح ہے۔ آصفیہ میں اس کو عوامی لکھا ہے یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ اس کی اصل کی تحقیق نہیں۔ اگر یہ دغدغہ کی بگڑی ہوئی صورت ہے تو املا میں ہائے مخلوط نہیں ہے۔ اور اگر بقول آصفیہ دوبدھا کا دوسرا تلفظ ہے تو دگدھا کا املا بہائے مخلوط ہونا چاہیے۔ (میں ہمیشہ بغیر ہائے مخلوط کے لکھتا ہوں)۔

روشن، تابان، تمتمہ کے معنی میں ہندی لفظ دُگدگا ہے۔ اس معنی میں جو لوگ غین سے بولیں اُن کو آگاہ کیا جائے۔ (اول تو یہ لفظ شاذ ہے پرانی کتابوں میں کہیں آیا ہوگا۔ عام طور پر تو سننے میں نہیں آتا) صاحب فرہنگ آصفیہ نے اس میں سخت الجھاؤ پیدا کر دیا۔ یہ کہہ کر بری الذمہ ہونے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں نے اس کو دغدغہ کر لیا ہے۔ مسلمانوں نے ہی تو ممتاز کو منتیاز، اسحاق کو اشاق، مختار کو مختیار، عائشہ کو

عائشہ، خدیجہ. بروزن عقیدہ کو بروزن زبیدہ کر لیا ہے۔ لیکن اہل لغت کا فریضہ کیا ہے؟۔ کیا صرف یہ کہہ کر بری الذمہ ہو سکتے ہیں؟ کہ "بہر حال یہ بھی ایک لفظ ہے۔"

دہریہ | ایک مذہبی فرقے کا نام ہے جو کائنات کو قدیم و غیر مخلوق مانتے ہیں۔ لفظ دہریہ فرقہ کی صفت ہے۔ دہریہ میں یائے نسبتی مشدد اور تائے تانیث ہے۔ فرقۃٌ دھریۃٌ اردو میں مذکر پر بھی لفظ مؤنث کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ اصل میں ایک مرد کو دہری اور ایک عورت کو دہریہ کہنا چاہیے تھا۔ اتنا سا تصرف اس کو الف سے لکھنے کے لئے وجہ جواز نہیں بن سکتا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے لفظ شیعہ ایک فرقہ کا نام ہے معنیً جمع بھی اور مؤنث بھی ہے۔ لیکن واحد جمع، مذکر مؤنث سب پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

ردّہ | عربی لفظ ہے۔ چوں کہ ایک ردے کے بعد ہاتھ پھر واپس آتا ہے اس لئے ردّہ نام پڑا۔ اس کو الف سے لکھنے کا کوئی جواز نہیں۔

یک منزلہ وغیرہ | منزلہ میں جو ہائے مختفی ہے اس پر لفظ خاکہ کے تحت اظہار خیال کر چکا ہوں اس کو تو اردو ترکیب میں بھی بہائے مختفی لکھنا چاہیے۔ مثلاً چھ منزلہ عمارت، سات منزلہ بارہ منزلہ۔

زنانہ | فارسی میں لفظ آنہ جو لاحقہ کے طور پر آتا ہے وہ کبھی تو تشبیہ کا فائدہ دیتا ہے جیسے اقدام شجاعانہ، کبھی ہیئت و حالت کو ظاہر کرتا ہے۔ جیسے کلاہ شاہانہ یا نشست شاہانہ، کبھی تواتر کو ظاہر کرتا ہے جیسے روزانہ، ماہانہ۔ کبھی نسبت کے لئے آتا ہے۔ جیسے محفل شبانہ۔ کبھی معنی مصدری کو ظاہر کرنے کے لئے، جیسے باغیانہ و سرکشانہ۔ وغیرہ

لہٰذا لفظ زنانہ اگر مکان یا کپڑے وغیرہ کی صفت ہو تو الف سے لکھنے کا کوئی جواز نہیں۔ اور اگر زنخے کے معنی میں ہو تو الف سے ہی لکھنا چاہیے۔ کیوں کہ وہ ایک اسم جنس کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ اور اس حیثیت سے موزوں ہے۔

زردہ | فارسی لفظ ہے۔ کچھ بھی معنی ہوں الف سے لکھنے کی ضرورت نہیں۔

قتلہ | عربی لفظ ہے۔ قتل سے ماخوذ ہے۔ تائے تانیث حالت وقف میں مبدل بہا ہوگئی ہے الف سے کیوں لکھا جائے۔

ہمالہ | ایک سلسلہ کوہ کا عَلَم ہے۔ اس کا تلفظ سنسکرت میں دیکھا جائے۔ آصفیہ نے جو تشریح کی ہے اس سے تو کسی طرح الف سے لکھنے کا جواز نہیں نکلتا۔ مزید تحقیق کیجئے اور یاد رکھیے کہ عَلَم کو اپنی اصلی صورت پر قائم رہنا چاہیے۔

ہیجڑا | دہلی میں اس کا تلفظ بیائے معروف ہے۔ (ہ ی ج ڑا) اور یہ تلفظ اصل سے قریب تر ہے۔ یہ فارسی لفظ ہیز سے بنایا گیا ہے۔ زے کو جیم سے بدل کر آگے کلمۂ تحقیر لگا دیا۔

نصیبہ | اردو میں اس لفظ نے کیا نیا روپ دھار لیا ہے۔؟ میں نہیں سمجھ سکا۔ عربی کے اہل لغت نصیبۃ کو مؤنث النصیب لکھتے ہیں۔ خالص عربی لفظ ہے اور اپنے اصل معنی یعنی حصے کے معنی میں مستعمل ہے۔ الف سے کیوں لکھا جائے؟

نقشہ | عربی کا لفظ ہے۔ اس کا بھی روپ دھارن سمجھ میں نہیں آیا۔

آبخورہ | کو الف سے لکھنا ذوق سلیم قبول نہیں کرتا۔ فارسی میں بھی یہ لفظ آتا ہے اور برتن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ البتہ جوتی خورا کو الف سے لکھنے میں کوئی حرج نہیں۔

گلہ، صلہ، ص ۱۰۳۔ کعبہ، سجدہ، پردہ ص ۱۱۶

اگر ایسے الفاظ الف کے قافیے میں آئیں تو ہائے مختفی کو کتابت میں الف سے بدلنے کی ضرورت نہیں صوتی قافیہ ہے پڑھنے میں کوئی دشواری نہیں۔ لفظ صلہ گلہ اور صلا گلا الگ الگ معنی رکھتے ہیں۔ التباس سے بچنے کے لئے دونوں کے املا میں امتیاز ضروری ہے ص ۲۰۳ پر یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہنس کا قافیہ بلا تردد کس مگس کے ساتھ درست ہے مگر

ہنس کا املا با نون غنہ ہی رہے گا۔ تو اگر ہم یہ کہیں کہ گلہ، صلہ، مزہ، ستارہ، کا قافیہ دعا، وفا کے ساتھ باندھنا جائز ہے مگر ان کا املا نہیں بدلے گا۔ تو برا ماننے کی کیا بات ہے۔

مزہ: بہائے مختفی ہی صحیح ہے۔ دانا اور دانہ کا امتیاز ہر حال میں رہنا ضروری ہے۔ شکر پارہ۔ نمک پارہ، تھکا ماندہ، باقی ماندہ۔ بہائے مختفی ہی صحیح ہیں۔

ذرا: جو لوگ ذرا کو (ز) سے لکھنے پر اصرار کرتے ہیں ان کو معلوم ہے کہ عربی لفظ ذرّہ کا مخفف ہے۔ دو تصرف تو کثرت استعمال نے ہو گئے یعنی تشدید نہیں رہی اور ہائے مختفی الف سے بدل گئی۔ اب ذال کو رے سے بدلنے کی کیا ضرورت پیش آ گئی۔ شاید اگلے سانس میں جیم سے بدلنے کا حکم دیا جائے گا۔

ہائے مختفی ص ۱۰۶

ہندی اور فارسی میں ہائے مختفی کا وجود تسلیم کرنے کے باوجود گلہ، مزہ، صلہ، راجہ، روپیہ، پیسہ کو الف سے لکھنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

بڑے مزے کی بات یہ ہے کہ خود ہی ایک نظریہ قائم کیا جاتا ہے۔ اس سے ایک کلیہ ہاتھ آجاتا ہے۔ پھر اس سے قاعدہ بنتا ہے۔ اور پھر چند سطروں کے بعد بیسیوں مستثنیٰ لکھے جاتے ہیں۔ کتاب میں شروع سے آخر تک بیسیوں کلیے ہاتھ آئے ہیں۔ جن کی بنیاد اپنے ہی مفروضات پر ہے۔ پھر قاعدہ بنا اور کچھ آگے جا کر خود ہی ٹوٹ گیا۔

بعض مرتبہ تو کتاب کا موضوع ہی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ سوچنا پڑتا ہے کہ کتاب کا موضوع صرف و نحو ہے یا لغت و ادب ہے یا منطق و فلسفہ؟

ماہرین لسانیات نے تغیرات الفاظ کے بارے میں ایک اصول قائم کیا تھا، غلط العام فصیح۔ فاضل مصنف نے اپنی اجتہادی اپج کو شامل کر کے اس میں اپنی وسعت پیدا کر دی کہ نہ صرف غلط العوام بلکہ غلط الجہلاء تک کو اس فہرست میں شامل کر دیا

دوسری طرف املا کے بارے میں طبیعت نے اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ جولانی دکھائی مگر مخالف سمت میں۔ کہ اصول وضوابط، عرف عام، ذوق سلیم وغیرہ کو نظر انداز کر کے صحیح کو غلط کرنا شروع کر دیا۔

جس طرح الفاظ کے تغیرات کے بارے میں یہ اصول مسلم ہے کہ غلط العام فصیح اسی طرح اگر میں املا کے بارے میں یہ عرض کر دوں کہ غلط العام صحیح تو اس کے مان لینے میں کیا خرابی ہے؟ اصلاح سے مجھے انکار نہیں ضرور اصلاح ہونی چاہیے مگر آنکھیں بند کر کے نہیں۔ بلکہ بہت سے امور کا لحاظ رکھنا پڑیگا۔ مثلاً صرف ونحو، تحقیق ماخذ، قواعد املا وخطاطی، وجوہ التباس، عرف عام، ذوق سلیم۔ علاوہ ازیں غور طلب ہے کہ کلیہ نہ تو کوئی آپ اب تک بنا سکے، نہ بن سکتا ہے۔

ایک یہ مسئلہ بھی تحقیق طلب ہے کہ کیا واقعی ہندی الفاظ میں ہائے مختفی کا وجود ہے؟ پاٹھ شالہ دھرم سالہ گئو سالہ آریہ اناتھالیہ وغیرہ ان کا صحیح تلفظ کیا ستیہ بھارتیہ مدھیہ راجیہ وغیرہ سے کچھ مختلف ہے؟ آخر میں یائے مجہول ہے یا ہائے مختفی؟ ایسے الفاظ کیلئے ایک کلیہ بننا چاہیے۔

تنوین ص ۱۱۰

عربی کے نون تنوین کو بھی اور الف کو بھی مان لیا گیا۔ لیکن حکم یہ دیا جا رہا ہے کہ جہاں تائے تانیث ہو عربی املا کے خلاف تنوین نصبی میں وہاں بھی الف لکھا جائے۔

گذارش ہے کہ اس الف کو اڑا ہی کیوں نہ دیا جائے۔ بس دو زبر کافی ہیں۔ یا نون کی شکل میں لکھا جائے۔ یہ آسان ترین کلیہ ہاتھ آگیا۔ دونوں میں سے جو صورت پسند خاطر ہو۔ اس کا اعلان کر دیا جائے۔ فوراً، فورن۔ حکماً، حکمن۔ اتفاقاً۔ اتفاقن۔ مثلاً مثلن۔ عادۃً۔ عادتن۔ نسبتاً، نسبتن۔ شکایتاً۔ شکایتن۔ انتظاماً انتظامن۔ وغیرہ۔

عربی میں تائے تانیث یا تائے مصدری وغیرہ گول لکھی جاتی ہے۔ اور مادہ کی اور

جمع کی ت بھی لکھی جاتی ہے۔ تنوین نصبی کی صورت میں تائے اصلی پر الف بڑھایا جاتا ہے۔ اور تائے زائدہ پر دو زبر لگائے جاتے ہیں۔ الف نہیں بڑھایا جاتا۔ تائے جمع پر تنوین نصبی نہیں آتی۔

یہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں کہ لفظ میں تائے اصلی ہے یا تائے زائدہ ذرا سی توجہ کی ضرورت ہے مثلاً لفظ نسبت کو لے لیجئے۔ اردو میں اس مادہ کے اور بھی مشتقات بولے جاتے ہیں۔

منسوب، مناسبت، انتساب، تناسب، متناسب، انسب، انساب، منتسب۔ اب آپ غور کیجئے۔ (ن س ب) ان سب الفاظ میں موجود ہے۔ یہی مادہ ہے۔ لہذا نسبت کی تے حروف اصلیہ میں سے نہیں ہے۔

حقیقت: اس کا مادہ اردو میں تلاش کیجئے۔ حقائق، تحقیق، متحقق، تحقق، محقق، حق، حقانی، احقاق، حقانیت، حقیقتاً، حقا۔ ان سب میں (ح ق ق) مشترک ہے معلوم ہوا کہ لفظ حقیقت میں تائے زائدہ ہے۔

حکمت: حکم، احکام، محکم، مستحکم، استحکام، حکماء، حکیم، حکام، حاکم، حکومت تحکم، تحکیم، احکم، محکمہ، ان میں (ح ک م) مشترک ہے۔ معلوم ہوا کہ حکمت، حکومت اور محکمہ میں تائے زائدہ ہے۔

وقت: اوقات، موقت، موقتہ، توقیت، وقتیہ، وقتی ان میں (و ق ت) مشترک ہے معلوم ہوا کہ لفظ میں تائے اصلی ہے۔

اثبات: مثبت، ثابت، ثبوت، ثبات، ثبت۔ ان میں (ث ب ت) مشترک ہے لہذا تائے اصلی ہے۔

واضح ہو کہ تائے اصلی والے الفاظ اردو میں بہت کم استعمال ہوتے ہیں۔ گنے چنے الفاظ ہیں۔ ان کا یاد کر لینا بھی۔ زیادہ مشکل نہیں۔ لہذا مروجہ طریقہ املا کو بدلنے کی

قطعاً ضرورت نہیں - دو مادے تو اوپر لکھے گئے۔ باقی مندرجہ ذیل ہیں۔

تفاوت : فوت ، متفاوت ، فائت - فائتہ - فوتیدگی - ان میں (ف و ت) حروف اصلیہ ہیں۔ بیت ابیات - سکوت ساکت ، سکتہ (سکتۃ میں دوسری تائے زائدہ ہے) سمت سموت - صوت اصوات - قُوت اقوات - موت میت اموات ممات - نعت منعوت نعتیہ (نعتیۃ میں دوسری تائے زائدہ ہے) نبات نباتات (نباتات میں دوسری جمع کی ہے اور تائے جمع مؤنث پر دوزبر نہیں آتے)

کچھ اور بھی ہیں - جو قلیل الاستعمال ہیں - اور ان میں کچھ وضاحت بھی ضروری ہے :
البتۃ آخر میں تائے زائدہ ہے - اور لام تعریف کی وجہ سے اس پر تنوین نہیں آسکتی وقف کی وجہ سے وہ مبدل بہائے ہوز ہو گئی۔

بغتۃً ، شماتۃً ، نکتۃً - میں دوسری تائے زائدہ ہے - نکات میں تائے اصلی ہے -

قنوتاً قانتاً میں تائے اصلی ہے۔

مفاعلہ اور فاعلہ کے وزن پر اردو میں بہت سے الفاظ رائج ہیں - سب میں تائے زائدہ ہوتی ہے - جیسے معاملہ محاکمہ مقابلہ - ضابطہ قاعدہ حادثہ۔

ہمزہ پر تنوین ص ۱۱۴

جن الفاظ میں الف کے بعد ہمزہ ہے ان میں ہمزہ پر دو زبر لگائے جاتے ہیں۔ جیسے احیاءً ، ادعاءً التجاءً - اور جن میں الف نہیں ہے - اور مادہ مہموز اللام ہے ان میں الف بڑھایا جاتا ہے - مثلاً جزءٌ - جزءٍ ، جزءاً ، شیءٌ ، شیئاً ، بریءٌ بریئاً قاریءٌ ، قارئاً ، مبدأ مبدءاً -

تائے دراز ص ۱۱۸

کاتب صاحب توجہ فرمائیں - ۱۱۸ و ۱۱۹ پر مندرجۂ ذیل الفاظ کے شوشے غلط ہیں :

اکثر، پیروی، بغیر، نسبۃً، حقیقۃً، روضۃ، امۃ، کبرا، متروک۔ ہیں لے اردو مصدر نامہ کے ص ۲۸ و ۲۹ پر یہ ٹھکانا چھپتا ہے۔ اردو املا کے ص ۱۲۱ پر تین جگہ رحمۃ للعالمین آیا ہے اور تینوں جگہ غلط لکھا ہے۔ یاد رکھیے اس مرکب میں رحمۃ کے بعد الف نہیں ہے یہ اصلاح املا کی کتاب ہے اس لیے توجہ دلا رہا ہوں برا نہ مانئے گا۔)

یہ ضروری نہیں کہ تائے دراز اصلی ہی ہو۔ جلوت، خلوت، قیامت، عنایت، سلامت، عادت، فطرت، قدرت، صورت، وغیرہ کسی میں تائے اصلی نہیں ہے۔

حکم دیا جا رہا ہے کہ اگر تائے ملفوظ ہو تو لمبی لکھی جائے۔ کس قدر حسین و جمیل کلیہ ہاتھ لگا ہے۔

غزل اس نے چھیڑی مجھے ساز دینا ذرا ذوق و غالب کو آواز دینا

اصلاح شدہ املا یہ ہوگا۔

کعبت اللہ، جملت المسلمین، مدرست العلوم، صدقت الفطر، اسوت الرسول، محکمت الانصاف، مکتبت الجامعہ، صلات الفجر، زکات مال، مشکات المصابیح، طرفت العین، امت الرسول، حظیرت القدس، خدیجت الکبرا، فاطمت الزہرا۔ مقدمت الجیش، مقدمت الکتاب، کلمت اللہ، سلسلت الذہب، روضت الرسول، علامت الدہر، تحفت الاحرار، رحمت للعالمین، روضت الکبرا، برطانیت العظما، مدینت النبی، سجدت السہو، عامت الناس، عامت الخلائق، طلبت العلم، مقبرت السلاطین، تذکرت الشعراء، سدرت المنتہی، منطقت البروج، ملائکت العرش، مکت المکرمہ، وغیرہ۔

افوہ! پھر استثنا نکل آیا۔ ارشاد ہوتا ہے کہ لفظ رحمت کو رحمۃ للعالمین اور رحمت اللہ میں تو لمبی (ت) سے لکھو اور رحمۃ اللہ علیہ میں تائے مدور سے لکھو۔

صفحہ ۵۹ پر فاضل مصنف نے مشورہ دیا تھا کہ حتی الامکان، حتی المقدور جیسے مرکبات سے پرہیز کیا جائے۔ ان کی جگہ امکان بھر۔ مقدور بھر جیسے الفاظ آ سکتے ہیں۔

اب یہاں ص ۱۲۲ پر پھر ویسا ہی ارشاد ہوا ہے۔

"زیادہ مناسب تو یہ ہوگا کہ اس طرح کے مرکبات امکان بھر استعمال نہ کیے جائیں ان کے بغیر بھی آسانی سے بات کو کہا جا سکتا ہے۔"

بے شک یہ مشورہ بھارت کے رہنے والوں کے لئے قابل قدر اور واجب العمل ہے اور زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچنا چاہیے مگر اس کی مندرجہ بالا عبارت ذرا مشکل ہو گئی ہے۔ عوام کو سمجھنے میں دشواری ہو گی۔ اگر یوں تحریر فرماتے تو اردو والے معلّیٰ پر مزید احسان ہوتا۔

"ادھک اُچت تو یہ ہو گا کہ اس پرکار کے مشرت شبد سکت بھر پریوگ نہ کیے جائیں۔ ان کے بنا بھی سرلتا سے بات کو کہا جا سکتا ہے۔"

چار کلیے ہاتھ آئے گویا ایک لفظ کے لیے چار قربانگاہیں تیار ہوئیں۔ مفرد ہو تو کعبہ مکہ مدینہ صدقہ تحفہ روضہ۔ الف کے قافیے میں آئے تو کعبا مکا مدینا صدقا تحفا روضا ترکیب میں آئے تو کعبت۔ مکت مدینت صدقت تحفت روضت۔ تنوین نصبی آئے تو تحفتاً، وقفتاً وغیرہ۔

ابتری ص ۱۲۵ و ۲۴۳

لغات کا تنوع نہ صرف اردو میں بلکہ اور زبانوں میں بھی ہوتا ہے۔ اردو میں ٹھیرنا اور ٹھہرنا دونوں لغت ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔ پہنچنا اور پہونچنا دونوں طرح لکھا جاتا ہے اور دونوں املا صحیح ہیں ڈھونڈھنا اور ڈھونڈنا دونوں املا صحیح ہیں۔ مندرجہ ذیل الفاظ کو میں اس طرح لکھتا ہوں۔ کنواں، کنوارا، دھواں، پاؤں، چھاؤں، گاؤں کھڑاؤں، آنئو۔ لیکن اگر کوئی دوسری طرح لکھے تو اس کی تغلیط نہیں کرتا کیوں کہ میں اس کو بھی پڑھ لوں گا۔ اور معنی بھی سمجھ لوں گا۔

املا کے تنوع سے آپ یہاں کیوں گھبراتے ہیں۔ کیا پریشانی ہے؟

دبستانی چشمک ص ۲۴۵

آپ کا ارشاد:-

"رہی دہلی و لکھنؤ کے اختلاف کی بات، سو اب نہ وہ دہلی ہے نہ وہ لکھنؤ، اب نہ وہ دبستانی چشمک ہے اور نہ وہ جذبۂ رشک و رقابت یا جذبۂ مسابقت، رات گئی بات گئی۔"

بالکل بجا فرمایا۔ میں بھی آپ کی تائید کرتا ہوں۔

جوانی کی راتیں گئیں، مرادوں کے دن آگئے

لوگ کہتے ہیں بنا دہلی بگڑ کر لکھنؤ — پر کہاں اے داغ اس اجڑے ہوئے گھر کا جواب

طوطا

کسی ادیب کا ایک مقولہ کہیں نظر سے گذرا تھا۔ استاد کا حکم سر آنکھوں پر، مگر طوطا کو طوئے سے لکھنے میں جو مزہ ہے وہ تے سے لکھنے میں نہیں ہے۔" قائل نے محض اپنی ایک وجدانی کیفیت کا اظہار کیا ہے، جو دلیل و حجت سے بے نیاز ہے۔ لیکن بات ہے ٹھیک۔ مدلول کا صحیح تصور صرف طوئے سے لکھنے میں آتا ہے۔ اور تے سے لکھنے میں ایک منی سی چڑیا نظر آتی ہے۔

آپ کو معلوم ہے؟ کہ حروف ہجا کی شکلیں تجویز کرتے وقت آواز نکالنے کی ہیئت اور بعض زبانوں میں فطرت کی موجودات کی ہیئت و صورت کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مثلاً چینی رسم الخط کو دیکھیے۔ پہاڑوں درختوں وغیرہ کی شکلیں حروف کی اشکال میں پائی جاتی ہیں۔

مانا کہ طوئے فارسی میں نہیں ہے۔ لیکن طمانچہ، طنبورہ، وغیرہ ہندوستان میں کہاں سے آئے اور اب ان کا املا بدلنے کی کیا ضرورت پیش آگئی؟ کیا ایرانیوں کی تقلید ہمارے اوپر فرض ہے کہ جو کچھ وہ تبدیلی کرتے رہیں ہم بھی وہی کرتے رہیں۔ سلیمان حکیم نے طوئے کے کتنے غیر عربی الفاظ لکھے ہیں؟

دیکھیے ایک بیماری کا نام ذیابیطس اور ایک کا لیتر غس ہے، ایک آدمی کا نام ارسطو ہے کیا آپ فرمائیں گے کہ چوں کہ یہ یونانی الفاظ ہیں اور یونانی زبان میں ذ، ث، ط نہیں

ہے لہٰذا ان الفاظ میں سے تینوں حرفوں کو خارج کر دینا چاہئے۔ کیا واقعی انگریزی اور یونانی میں ان حروف کا تلفظ موجود نہیں؟

ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہمیں پورا حق حاصل ہے کہ ہم اردو فارسی الفاظ پر الف لام بھی لگا سکتے ہیں۔ (قریب المرگ، فوق البھڑک) اردو سے فارسی اور عربی کے قاعدے کے مطابق مصدر بھی بنا سکتے ہیں۔ (رہائش، گرمائش، نزاکت) اردو سے عربی کے اسم مفعول اسم فاعل، اور مبالغہ کے صیغے بھی بنا سکتے ہیں۔ (تجرب، سمجھ دار، خراج) دوسرے ہی سانس میں کہا جاتا ہے کہ طوطا کو ت سے لکھو، کیوں کہ طوئے اردو میں نہیں ہے۔ کیا اردو میں لام تعریف ہے؟

تراوٹ ص ۱۳۲

تراوٹ، لفظ تر سے بنایا ہے۔ جیسے رہنا سے رہاست، بسنا سے بساست وغیرہ۔ یہ سب عوامی الفاظ ہیں۔ فصیح لفظ طراوت ہی ہے۔

یہ تلون مزاجی بھی قابل داد ہے کہ اسی باب کے شروع میں تلفظ یا املا کے تنوع کو آپ ابتری سے تعبیر کرتے ہیں اور باب کے آخر میں تراوٹ کے متعلق بڑی فراخ دلی سے فرماتے ہیں

"بہر صورت یہ بھی ایک لفظ ہے۔"

آپ جس ابتری سے گھبراتے ہیں یہ تو دوسری زبانوں میں بھی ہے۔ آذوقہ اور اس جیسے بہت سے الفاظ کو سلیمان حییم نے ذال اور زے دونوں میں لکھا ہے۔ اور انگریزی کا تو کہنا ہی کیا ہے مگر ساری دنیا پر اس کی حکمرانی ہے۔ رات رات بھر اس کے اسپیلنگ رٹے جاتے ہیں اور کوئی اُف نہیں کرتا۔

چند روز ہوئے بازار میں دیوار پر ایک لاؤڈ اسپیکر والے کا اشتہار دیکھا تھا۔ اس میں ایک یہ جملہ بھی لکھا تھا۔ "یہاں فٹنگ کا بھی ماقول انتظام ہے۔" کسی قدامت پسند آدمی نے اشتہار دیکھا ہوگا۔ لفظ ماقول کو غلط سمجھ کر قلم زد کر دیا اور نیچے لکھ دیا معقول

لیجیے! لغت میں درج کرنے کے لیے تین نئے لغت ہاتھ لگے۔ (م اق ول) (ان ٹ ظ ام)۔ (م ق ع ول)۔ ایک دکاندار خاصے معزز بھاری بھرکم آدمی ہیں۔ ایک روز افسوس اور شکایت کے لہجے میں مجھ سے کہنے لگے: "یہ لوگ اردو کو ختم کیے دیتے ہیں۔ ہمارا تو سارا (ل ڑ ی چ ز) اردو میں ہے۔" ذرا سی زحمت تو ہوگی شہر میں چل پھر کر اردو لغت کے لیے بڑا قابل قدر سرمایہ فراہم کیا جا سکتا ہے۔

ذی ہوش، بذلہ ص ۱۳۸۔ ۱۴۰

لفظ ذی فارسی یا اردو الفاظ میں چسپاں نہیں ہوتا۔ ہوش فارسی لفظ ہے۔ ذی ہوش کی ترکیب غلط ہے بذلہ عربی میں غیر سنجیدہ، گھٹیا اور عوامی کلام کو کہتے ہیں۔ اردو میں اسی معنی میں بتذل کا لفظ ہے۔ دونوں لفظوں کا مادہ ایک ہی ہے۔ اسی مناسبت سے سلیمان حییم نے بذلہ کے مندرجہ ذیل معانی بھی لکھے ہیں۔ مسخرہ پن، فقرے بازی ٹھٹھول، مذاق، دل لگی، طعنہ، رمز، چوٹ، ہنسی، پھبتی، مگر اردو میں بذلہ گوئی وبذلہ سنجی اچھے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

ذال کا وجود ص ۱۴۲

میں آپ کی رائے سے بالکل متفق ہوں کہ "ذال کا وجود فارسی میں پہلے بھی تھا اور اب بھی ہے۔" بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ ذال کا بھی اور ضاد کا بھی تلفظ موجود تھا۔ لیکن حروف کی شکلیں خود تجویز نہیں کیں عربی سے لے لیں۔ اور ایک تلفظ اور بھی ہے۔ وہ ہے خ واؤ کا مخلوط تلفظ۔ اس کی بھی کوئی الگ شکل تجویز نہیں کی۔ خ کے ساتھ واؤ کو لگا دیا۔ اردو میں جس کو واؤ معدولہ کہتے ہیں یہ وہی واو ہے یہ دراصل غیر ملفوظ نہیں ہے۔ ہم اردو والے کماحقہ، اس کا تلفظ نہیں کر سکتے۔ ہم نے واؤ معدولہ نام رکھ کر اس کو معدوم کر دیا۔

کہیں یہ واؤ واضح طور پر تلفظ میں آجاتا ہے۔ خونچہ، خوجہ، آبخورہ۔ کہیں کہیں

اس کی کچھ جھلک محسوس ہوتی ہے۔ جیسے درخواست، خواجہ اور دسترخوان۔ اردو میں بھی درخواست اور خواجہ کا تلفظ برخاست اور راجہ سے مختلف ہے۔ دسترخوان کا تلفظ خان بہادر سے مختلف ہے۔

لفظ خویش میں ضمہ و کسرہ ملا جلا معلوم ہوتا ہے۔ اگر "خ" کو منھ گول کر کے ادا کر دیں تو خویش اور خیز کے تلفظ میں فرق محسوس ہوگا۔

میں نے بزمانہ طالب علمی جب گلستان سعدیؒ کا قطعہ پڑھا:۔

اے کریمے کہ از خزانۂ غیب گبر و ترسا وظیفہ خور داری

دوستاں را کجا کنی محروم تو کہ با دشمناں نظر داری

استاد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ خور کی خ کو زبر سے پڑھو۔ آگے نظر کا قافیہ ہے۔ فرمایا کہ خوردن میں دراصل خ مفتوح ہے۔ مگر اس کا تلفظ ایسا ہے کہ زبر کا پیش کی طرف جھکاؤ ہوتا ہے یعنی خ کو مونھ گول کر کے نکالا جاتا ہے۔ فرمایا کہ خوراندن اور خراشیدن دونوں کی خ کے تلفظ میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ سے واؤ کا اضافہ کیا گیا۔

استاد رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ فرمایا پہلے ایسا ہی تھا۔ لیکن آج کل کے ایرانیوں نے تو سرے سے الف کو ہی اڑا دیا۔ خانہ کو خونہ کہتے ہیں۔

اردو میں بھی چند ایسے تلفظ ہیں جن کے لیے ہم نے کوئی شکل تجویز کر کے حروف ہجا میں اضافہ نہیں کیا۔ جیسے ہائے مخلوط۔ دھ۔ کھ۔ وغیرہ اور یائے مخلوط جیسے۔ کیا کیوں، اکیادن۔ اکیاسی، پچیاسی، اکیانوے، پچیانوے، چھیانوے، بیاہ بیار۔ وغیرہ۔

ذلالت ص ۱۴۹

یہ نیا اور مصنوعی لفظ نہیں ہے۔ اقرب الموارد میں موجود ہے۔ ذُلٌّ، ذَلالۃٌ،

مَذَلَّۃٌ، ذِلَّۃٌ، معنی بے عزت اور حقیر ہونا۔ لیکن کمینہ پن کے معنی میں عامیانہ اور غیر فصیح ہے لوگ رذالت کی جگہ ذلالت بولتے ہیں۔

رذالت، کمینہ پن کے معنی میں بفتح اول ہے۔ اردو میں بکسر اول غلط العام فصیح میں داخل ہے۔ رذالہ کے معنی ہیں کمینہ۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ارادت ارادہ عقیدت عقیدہ رسالت رسالہ۔ واضح ہو کہ رذالہ کو الف سے لکھنا غلط ہے۔ اور رُذالۃ بضم اول اس معنی میں نہیں ہے۔

س ص ۱۶۴

سین کی کشش نسخ میں نہیں ہے۔ جب اس کو چھیل چھال کے نستعلیق بنایا تو سین کی کشش ضرورۃً ایجاد کی گئی۔ فن خطاطی کے اساتذہ سین کی کشش کی اجازت اس وقت تک نہیں دیتے جب تک کوئی اشد ضرورت پیش نہ آجائے۔ مثلاً دو سین ایک جگہ جمع ہوں جیسے کشنش، کوشش میں۔ یا سطر کے آخر میں اتنی تھوڑی سی جگہ خالی رہ جائے کہ اگلا لفظ نہ آسکے۔

واضح ہو کہ دو سین اگر یکجا ہوں تو چھ شوشے جگہ کی کمی کی صورت میں گوارا کر لیے جائیں گے لیکن یکجا دو کششوں کی اجازت اساتذۂ فن ہرگز نہیں دیتے۔ کششوں کی زیادتی کو قابل نفرت اور مکروہ عادت قرار دیا گیا ہے۔

شوشوں کے بارے میں جو گلہ شکوہ ہے۔ اردو املا کو سب سے بڑا حادثہ یہی پیش آیا ہے۔ اسی کتاب میں جس کا موضوع ہی اصلاح املا ہے شوشوں کی بہت غلطیاں ہیں حالاں کہ خط اچھا اور دیدہ زیب ہے۔

زنبور ص ۱۸۱

زنبور عربی لفظ ہے اردو میں وہیں سے آیا ہے۔ اصطلاحاً ایک اوزار کے لیے بولتے ہیں۔ املا بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہندی اردو الفاظ کے لیے آپ کا

بنا یا ہوا قاعدہ مانا جا سکتا ہے مگر بعض الفاظ کے مروجہ املا کے ترک پر طبیعت آمادہ نہیں ہوتی مثلاً اچنبھا، سنبھل، زنبیل، گنبد، تنبول، تنبولی۔

جھنبک ٹھیٹھ فارسی لفظ ہے۔ اردو میں اسی کا موزد جھمک (بضم اول و میم مشدد) بولا جاتا ہے۔ آصفیہ میں اس کو ہندی سے مخصوص بتایا ہے۔ یہ غلط ہے اب اردو والے جھمک بولتے ہیں۔

موتھ ص ۱۸۴

اس لفظ کی چار شکلیں دیکھی گئی ہیں۔ منھ، مونہہ، منہ، مونھ۔ میں نے چوتھا املا اختیار کر رکھا ہے۔ واؤ کا رہنا ضروری ہے۔ تلفظ میں بھی واؤ ہے۔ اس کی جمع مونھوں بنے گی۔ جمع میں ہائے ہوز متحرک ہو کر واضح ہو جاتی ہے۔ اگرچہ مفرد میں بھی ہائے مخلوط نہیں ہے لیکن ایک التباس سے بچنے کے لیے دو چشمی لکھی جاتی ہے۔ لڑکیوں کا نام میمونہ ہوتا ہے اس کو پیار میں مخفف کر دیتے ہیں۔ مونہ رہ جاتا ہے۔ اس میں ہائے ملفوظ ہی لکھی جائیگی، الف نہیں لکھا جائے گا۔ تاکہ اصل نام سے الگ کوئی نیا لفظ نہ سمجھا جائے۔

بینہ کا املا ے کے ساتھ ہی صحیح ہے۔ بغیر یے کے غلط اور لائق ترک ہے۔

مہندی ص ۱۸۵

مہدی یا منہدی، امام مہدی کا بگڑا ہوا تلفظ ہے۔ مجھے طالب علمی کے زمانے سے یہ املا ہمیشہ کھٹکتا تھا۔ امام کا نام بفتح اول ہے۔ مگر عوام لفظ امام کے ساتھ بھی بکسر اول بالنون غنہ بولتے ہیں۔ امام اور حنا کو گڈ مڈ خود ماہرین لغت نے ہی کر دیا تو عوام کو کیا کہا جائے۔ جس طرح ایک مشہور ایڈوکیٹ صاحب مدرسہ کو مندرسہ لکھتے ہیں۔ فاضل مصنف کی رائے کے مطابق مندرسہ کو بھی لغت میں درج ہونا چاہیے۔

جب دواوین کے مطالعہ کا اتفاق ہوا تو دیوان ذوق میں اس کا املا میدھی دیکھا مجھے بھی پسند آیا۔ مگر چوں کہ نون غنہ بھی تلفظ میں شامل ہے اس لئے کافی عرصے سے بیندھی لکھتا ہوں۔

ہو نہ گل میدھی کے گلبن رشکِ گل گملوں میں تو آگرا ہو رکھ کے میرا کاسۂ سر زیر پا
گل میدھی کیوں نہ باغ میں ہو پائمال رشک پاؤں میں تیرے دیکھے حنا گر لگی ہوئی
ذوق زیبا ہے جو ہو ریش سفید شیخ پر وسمہ آب بنگ سے میدھی نئے گلرنگ ہے

اب بوقت تحریر دیکھا تو فرہنگ آصفیہ میں کئی املا لکھے گئے ہیں مگر دیوانِ ذوق والا املا اس میں نہیں ہے۔

گل مہندی۔ اس کے معنی لکھے ہیں" ایک قسم کے پھول کا نام جو اکثر سرخ اور کمتر اود اسفید وغیرہ ہوتا ہے۔ ایک جگہ منہدی، دوسری جگہ مہندی، تیسری جگہ بیندھی۔ اس کے آگے لکھتے ہیں۔ (۱) دیکھو مہندی بمعنی حنا۔ (۲) بالوں کی لٹ، بینڈی یہ دوسرے معنی بالکل غلط لکھے ہیں۔ بڑا بھاری سہو ہوا۔ بیندھی اور بینڈی کا تلفظ بھی الگ الگ املا بھی اور معنی بھی علیحدہ علیحدہ۔ بچیوں کے یا جن عورتوں کی پیشانی کے اوپر والے بال چھوٹے ہوتے ہیں۔ اور چوٹی میں شامل نہیں ہو سکتے ان کی بینڈیاں گوندھی جاتی ہیں۔ تاکہ بال مونھ پر نہ آجائیں۔ یہ لفظ بینڈے سے بنا ہے۔ میں نے عورتوں کا لفظ اس لیے لکھا ہے کہ ملکہ وکٹوریہ کا اسٹیچو جو دہلی میں ٹاؤن ہال کے آگے نصب تھا اس میں بینڈیاں گندھی ہوئی صاف نظر آتی تھیں۔

ہندی میں میدھ قربانی کو کہتے ہیں، خونِ ذبیحہ کی مشابہت کی وجہ سے شاید حنا کا نام میدھی رکھا گیا ہو۔ بہر حال اس کی اصل یا ماخذ تحقیق طلب ہے۔ اور میرے خیال میں املا اس کا وہی صحیح تر اور مرجح ہے جو میں نے اختیار کیا ہے۔ تلفظ بھی اس کے مطابق ہونا چاہیے۔

بہنگی ص ۱۸۵

بفتح اول :۔ صحیح املا تلفظ کے مطابق یہی ہے۔ جو میں نے لکھا ہے۔ صاحب آصفیہ و نور سے سہو ہوا ہے۔ مہنگا، لہنگا، بہنچا، بہنچی۔ سب میں ہائے ہوز نون غنہ پر مقدم ہے محاورات، روز مرہ اور رسم الخط میں منطق کا دخل نہیں۔ جس طرح شاعری کی دنیا ذرا مختلف ہے۔ اسی طرح رسم الخط کی دنیا بھی ذرا مختلف ہے۔ بانہہ کا املا آپ کے نزدیک غلط ہی سہی مگر صحیح اور متعارف یوں نہیں ہے۔ یعنی دو (ہ) کے ساتھ۔ یہ دراصل کہنی والی ایک لکھی جاتی تھی (بانہہ) آگے قلم کی روانی سے ایک (ہ کے) شوشے کا اضافہ ہو گیا۔ جیسے کاف بیانیہ کا صرف ایک چوتھائی دامن لکھنا شروع ہوا (کہ) بائے جارہ کا صرف ابتدائی حصہ بنایا گیا (ب) تاکہ یہ کسی لفظ ما قبل کا جز نہ سمجھے جائیں۔ رفتہ رفتہ قلم کی روانی سے آگے ذرا سا خم آگیا۔ پھر وہ ہائے مختفی بن گئی۔ قدیم تر مخطوطات میں کہیں ایسا نظر سے بھی گذرا ہے۔

بانہیں کا قافیہ چاہیں اور آہیں کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسے ہنس اور بھینس کا قافیہ نگس کے ساتھ۔ متاخرین ایسے قافیوں کو جائز نہیں رکھتے۔ (باقی)

تاریخ نور و ظلمت

مصنف جناب یحییٰ حنفی صاحب ۱۴۵ - آصف گنج - اعظم گڑھ - یو - پی

ہندوستان میں صحابہ کرام کی آمد کے موضوع پر ہندی اہل قلم و مورخ خاموش ہیں لیکن تاریخ اسلام کے اکابر مصنفین کی کتب میں جا بجا ان کے تذکرے موجود ہیں یہ وہ مورخ ہیں جن کے علمی و عملی کارناموں کی گونج آج بھی برصغیر ہندو پاک میں تازہ ہے کتاب تاریخ نور و ظلمت مندرجہ ذیل کتابوں کی امداد سے زیر تالیف ہے،

۱۔ تاریخ ابن خلدون	علامہ محمد ابن عبدالرحمٰن ابن خلدون الاندلسی
۲۔ کامل ابن اثیر	علامہ محمد ابن اثیر
۳۔ فتوح البلدان	علامہ بلاذری
۴۔ معجم البلدان	علامہ یاقوت حموی معاصر ابن المستعفی خلیفہ عباسی متوفی ۱۲۲۵ء ۶۲۲ھ
۵۔ سفرنامہ ابن بطوطہ	علامہ عبداللہ محمد ابن عبداللہ بطوطہ
۶۔ ابن حوقل	معاصر ابوبکر الطائع ابن مطیع خلیفہ عباسی متوفی ۱۰۳۱ء ۴۲۲ھ
۷۔ تاریخ الامت	حضرت مولانا حافظ اسلم جیراجپوری

جناب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد صحابہ کرام کی مقدس جماعت تبلیغ و ہدایت کے لئے دور دراز ممالک کی طرف روانہ ہوئی شمع رسالت کے یہ پروانے جس طرف بھی نکل جاتے کفر و شرک کے جھنڈے سرنگوں اور ایمان و اسلام کے علم بلند ہو جاتے تھے اسی ولولۂ حق کو لے کر سنہ ۱۵ھ

ہیں بعہد حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ صحابہ کرام اور عام مسلمانوں کی ایک جماعت حضرت حکم ابن العاص رضی
کی زیر سرکردگی ہندوستان کی طرف روانہ ہوئی، بحرین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ ہی میں
اسلامی مقبوضات میں آچکا تھا اس زمانہ میں عثمان رضی ابن العاص رضی جو عرب کے بہادر قبیلہ ثقیف کے
چشم وچراغ تھے اور جن کا شمار صحابہ کرام میں تھا حضرت عمر رضی کی طرف سے بحرین کے والی مقرر تھے آپ
نے اپنے بھائی حکم کو ہندوستان روانہ کیا حضرت حکم صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کے ساتھ
عازم ہندوستان ہوئے آج کے سفر کی راحتوں اور آسائشوں کو دیکھ کر اس زمانے کے سفر کا اندازہ
لگانا بہت مشکل ہے لیکن تبلیغ دین حق اور خدمت خلق کا ایک جوش ہی تھا جو ان قدسی صفت انسانوں کو
بحر و بر کے تھپیڑے سہنے پر مجبور کر رہا تھا متواتر کئی ماہ کی صبر آزما مصیبتوں کے بعد یہ برگزیدہ گروہ
ساحل گجرات پر تھانہ میں لنگر انداز ہوا، اس وقت یہاں ایک بہادر اور تاجر قوم آباد تھی جس کا بادشاہ
ہندو تھا ان بزرگوں نے حسب دستور اسلامی مناسب طریقہ سے تعلیمات اسلامی کو پیش کیا لیکن
ان لوگوں نے اس پر غور کرنے سے انکار کر دیا اس کے بعد اکابرین اسلام نے دوسری شرط جزیہ
کا مطالبہ پیش کیا اور کہا کہ ادائیگی جزیہ کے بعد ہم تمہارے خون تمہارے مال اور تمہاری جانوں کے
پاسبان ہوں گے تمہارا دوست ہمارا دوست اور تمہارا دشمن ہمارا دشمن ہوگا، مگر انھوں نے یہ
شرط بھی قبول نہ کی آخر مجبوراً انسان کو انسان کا مرتبہ عطا کرنے اور اللہ وحدہٗ لاشریک کی حکومت
کے قیام کے لئے انھیں جہاد کرنا پڑا اس مقصد میں مسلمانوں کو بے حد کامیابی ہوئی اور ایک زرخیز علاقہ
ان کے ہاتھ آگیا اس سے بڑھ کر بہت سے انسانی قلوب ان کے دائرہ حکومت میں شامل ہو گئے یقیناً
ہندوستان کے تمام صوبوں میں گجرات کو ہمیشہ اس شرف پر ناز رہے گا کہ اسے صحابہ کرام نے اپنے
پاک قدوم سے مفتخر کیا، اور اس پر انوار قدسیہ کی بارش کی،

اس معرکے میں صحابہ کرام میں سے بعض مقدس حضرات کو مرتبہ شہادت بھی نصیب ہوا جس کو
اسی سرزمین میں سپرد خاک کیا گیا، اس لحاظ سے سرزمین گجرات کا مرتبہ اور بھی بلند ہو جاتا ہے کہ یہ
علاقہ ان قدسی صفت انسانوں کو گود میں لیے ہوئے ہے جس کو قدرت نے اول اول فلاح و ہدایت کے

خزانوں سے مالا مال کرنیکو چن لیا تھا، اور جنھوں نے سب سے پہلے وحی الٰہی کو اپنے کانوں سے سنا تھا اور خاتم الرسل سید الانبیا کے جمالِ جہاں آرا سے اپنی آنکھوں کو منور کیا تھا، آج اگرچہ ان کی قبروں کے نشان مٹ چکے ہیں لیکن جو خدا کی راہ میں فنا ہوتے ہیں ان کا نام جریدۂ عالم پر دائمی طور پر ثبت ہو جاتا ہے، اس لئے ظاہری یادگار کی چنداں ضرورت نہیں، اس معرکے کے بعد اسی سال مسلمانوں نے بھڑوچ کا رخ کیا جو اس زمانے میں لاکھ بنیل کی تجارت کی وجہ سے ہندوستان کی سب سے بارونق بندرگاہ تھی یہاں بھی فتح و نصرت نے مسلمانوں کے قدم چومے حضرت حکم رض اس معرکے کے بھی جرنیل تھے اور یہ ساری کامیابیاں دراصل آپ ہی کے تقویٰ خلوص توکل اور تدبر کا نتیجہ تھیں،

ان شہروں کی فتح کے بعد صحابہ کرام نے سب سے پہلا کام اہل ہند کو رشد و ہدایت کی طرف بلانے کا کیا جس کا اثر یہ ہوا کہ بڑے بڑے معاندین اور دشمن بھی ان برگزیدہ حضرات کے اخلاق سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور آہستہ آہستہ کفر و شرک کے اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں ایمان و اسلام کا اجالا نظر آنے لگا، اس کے بعد ایک مدت تک مسلمان چند در چند مصالح کی بنا پر آگے نہ بڑھ سکے یہاں تک کہ ۹۳ھ میں محمد بن قاسم رح نے سندھ کو فتح کر کے اور ۱۰۷ھ میں جنید بن عبدالرحمٰن مری نے مالوہ اور بھڑوچ پر حملہ کر کے ہندوستان کے ایک وسیع رقبہ پر اسلامی پرچم لہرا دیا جس سے باطل کے عشرت کدہ میں صفِ ماتم بچھ گئی اور کفر و شرک کے ہنگاموں کی جگہ اللہ اکبر کی دلکش و دلنواز صدائیں گونجنے لگیں،

۱۵۹ھ میں خلیفہ مہدی عباسی کے حکم سے عبدالملک ابن الشہاب نے لشکرِ جرار کے ساتھ ہندوستان پر حملہ کیا اس لشکر میں حضرت ربیع ابن صبیح تابعی جو بقول مستند مورخینِ اسلام کے سب سے پہلے مصنف ہیں جنھوں نے فنِ حدیث پر کئی کتابیں تصنیف فرمائیں گویا اس وقت کے مسلمان اگر ایک طرف اہلِ قلم تھے تو دوسری طرف اہلِ سیف بھی تھے اگر خلوت کدوں میں تسبیح و تہلیل اور عبادت و ریاضت کے پاک مشاغل میں مصروف رہتے تو جلوت میں اعلائے کلمۃ الحق کے لئے وہ سب سے بڑے سپاہی اور پُرجوش مجاہد ہوتے، ابن شہاب کی یہ فوج ۱۶۰ھ میں باربد پہنچی جو گجرات

کا شہر علاقہ تھا اور خاطر خواہ کامیابیاں حاصل کیں جس کے بعد تبلیغ کا راستہ کھل گیا اور بہت سی سعید روحوں نے اسلام قبول کرلیا،

ابھی یہ مجاہدین اسلام آگے بڑھنا چاہتے تھے کہ ہوا میں یک بیک عفونت پیدا ہوگئی، جس سے ایک ہزار بزرگوں نے جام شہادت نوش فرمایا ان میں اسلام کا سب سے پہلا مصنف بھی تھا اس طرح گجرات کو ایک مرتبہ پھر یہ سعادت نصیب ہوئی کہ ربیع ابن صبیح جیسی بزرگ شخصیت اس کی گود میں سو رہی ہے، غرضکہ صحابہ کرام نے اسلام کی جو شمع سرزمین گجرات میں روشن کی تھی اس کی ضیاء باریاں چند ہی صدیوں میں کشمیر مالوہ او بلوچستان کو منور کرنے لگیں اور اگر غور سے دیکھیے تو آج برصغیر ہندو پاک و بنگلہ دیش میں جو پچیس کروڑ مسلمان نظر آرہے ہیں وہ انھیں مقدس ہستیوں کی قربانی اور جذبۂ ایثار کا نتیجہ ہیں جنھوں نے محض خدا کی راہ اور اس کے رسول کی خاطر اپنی راحت و آسائش کو چھوڑ کر مصائب و تکالیف برداشت کیں، اور اعلائے کلمۃ الحق کے اہل ترین فریضۂ انسانی کو ادا کیا،

"رضی اللہ تعالیٰ عنہم"

ضروری گذارش

ادارہ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا برہان کی خریداری وغیرہ کے سلسلے میں جب آپ دفتر کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ تحریر کرنے کے ساتھ ساتھ، برہان کی چیٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ نمبر بھی ضرور تحریر فرمادیں — اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں۔ جس سے بڑی زحمت ہوتی ہے۔

(جنرل منیجر)

تبصرے

تاریخی مقالات (انگریزی) از لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب تقطیع متوسط ضخامت ۱۶۵ صفحات طباعت اور ٹائپ روشن، قیمت مجلد -/351 پتہ پر دگریسیو بکس، اردو بازار لاہور

خواجہ صاحب برصغیر ہند و پاک کے نامور انگریزی اور اردو کے مصنّف اور محقق ہیں آپ کی علمی تحقیقات کی داد ایران، روس اور یورپ کے علمانے بھی دی اور ان سے استفادہ کیاہے۔ موصوف کے تاریخی مقالات کا ایک مجموعہ ۱۹۶۲ء میں چھپا تھا۔ اور ارباب علم میں اس کا بڑا چرچا ہوا تھا، زیر تبصرہ کتاب اسی سلسلہ کی دوسری کڑی یعنی جلد دوم ہے، یہ کتاب ۶ مقالات پر جو مختلف مجلاّت و رسائل میں باستثنائے دو شائع ہوتے رہے ہیں، مشتمل ہے، اس مجموعے میں چار مقالات: رانی کوٹ، قلعہ اٹک کے پاس ایک پرانی سرائے، نیلا گنبد، اور باؤلی جند یالہ شیر خاں سندھ اور پنجاب کے آثار قدیمہ پر ہیں، مقالات میں بڑی تحقیق سے ان آثار کا تاریخی، جغرافیائی اور فنی جائزہ لیا گیا اور ان آثار کے بانیوں یا ان کے تعمیری مصارف یا ان سے متعلق دوسرے امور کے بارے میں مورخین یا گزیٹیر نویسوں نے جو غلطیاں کی ہیں ایک سیر حاصل بحث کر کے ان کی نشاندہی کی گئی ہے دو مضمون خطاطی پر ہیں، ان میں سے ایک مضمون میں سات عظیم خطاطوں کی خط نسخ کی تحریروں اور نوشتوں کے فوٹوؤں کی روشنی میں ان کے فن اور ان کی فنی خصوصیات پر نہایت بصیرت افروز بحث کی گئی ہے اور دوسرے مضمون میں خط گلمغام کا تعارف کرایا گیا ہے۔ یہ نہایت عجیب و غریب خط ہے، اور ہمارے علم میں پہلی مرتبہ آیا ہے، یہ خط دیکھنے میں نہایت خوبصورت اور چینی خط کی طرح گل و گلزار نظر آتا ہے، اس کی ایجاد کا سہرا سلطان محمود غزنوی کے سر ہے، سلطان نے ایک پند نامہ لکھا تھا اور چاہتا یہ تھا کہ لوگ عام طور پر اسے پڑھ نہ سکیں، اس لیے اس نے اپنے ایک مقرب مرزا عبدالمعید کو حکم دیا کہ وہ ایک ایسا خط ایجاد کرے جو کوڈ ورڈس

(CODE WORDS) کا کام کرے اور جو بغیر اپنی کنجی کے پڑھا نہ جا سکے اور پند نامہ اس خط میں لکھا جائے، مرزا نے حکم کی تعمیل کی اور یہ خط ایجاد کیا، فاضل مصنف کا قیاس ہے اور غالباً صحیح ہے کہ محمود غزنوی کے عہد میں تہذیب و تمدن اور فنونِ لطیفہ کے اعتبار سے چین ایک ترقی یافتہ ملک تھا اور تاریخ سے یہ ثابت ہے کہ غزنوی سلطنت اور چینی حکومت میں بڑے دوستانہ تعلقات تھے، اس بنا پر عجب نہیں کہ مرزا عبد المعبد نے خط گلفام کی ایجاد کے وقت چینی خط کو اپنے لیے نمونہ بنایا ہو، تاریخی مضامین میں ایک مضمون ہشام بن عبد الملک متوفی ۱۲۵ھ کے عہد کے ایک سکہ کے تعارف میں ہے اور ضمناً اسلام میں ٹکسال کی ایجاد کی تاریخ اور اسلامی سکوں کی خصوصیات بھی زیرِ گفتگو آگئی ہیں، ایک مقالہ میں شاہ عباس کے عہد کے ایک مصوّر رضائے عباسی کی تین نادر تصویروں کا تذکرہ ہے ۱۹۴۸ء میں جب برما آزاد ہوا تو فاضل مصنف ایک اعلیٰ فوجی افسر کی حیثیت سے شمالی برما کے مشہور مقام میمیو میں مقیم تھے اس لیے اس وقت برما میں جو نہایت سخت خانہ جنگی ہوئی اسے موصوف نے اپنی آنکھ سے دیکھا ہے، ایک مقالہ میں یہ پوری سرگزشت بیان کی ہے، تاریخی اعتبار سے یہ نہایت اہم ہے، کیوں کہ اس میں بعض چشمدید واقعات ایسے آگئے ہیں جو کہیں اور نہیں ملیں گے، ایک مضمون میں خواجہ صاحب نے تقسیم سے پہلے کے لاہور کا ماتم بڑی حسرت اور درد سے کیا ہے، جو حرف بحرف بالکل صحیح ہے اور تبصرہ نگار اس میں ان کا شریک ہے، مہلب بن ابی صفرہ اور ایران پر الگ الگ جو مضمون ہیں وہ بھی پڑھنے کے لائق ہیں، آخر میں دو مضمون علی الترتیب مولانا عبید اللہ سندھی اور مولانا ابو الکلام آزاد پر ہیں، یہ دونوں مضمون اگرچہ خواجہ صاحب کی غیر مطبوعہ خود نوشت سوانح عمری کے دو باب ہیں، لیکن ان دونوں بزرگوں کے متعلق خواجہ صاحب نے اپنے بعض جو ذاتی مشاہدات و تاثرات قلم بند کیے ہیں وہ بہت سے لوگوں کے لیے سبق آموز اور عبرت آفریں ہوں گے، مولانا ابو الکلام آزاد پر مضمون کے ماتحت خواجہ صاحب نے ہم خدام

ندوۃ المصنفین کا ذکر غایت محبت اور کرم گستری کے ساتھ کیا ہے اس پر مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی تو خدا کو پیارے ہو گئے۔ مفتی صاحب اور راقم الحروف دل سے شکر گزار ہیں، بہر حال پوری کتاب بے حد دلچسپ معلومات افزا اور بصیرت افروز ہے، امید ہے کہ جلدِ اوّل کی طرح یہ بھی اربابِ علم میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جائے گی اور اصحابِ ذوق اس کے مطالعہ سے شادکام ہوں گے۔ پوری کتاب مضامین متعلقہ سے متعلق نہایت قیمتی اور نادر فوٹوؤں اور عکسی نمونوں سے بھری ہوئی ہیں، اس چیز نے کتاب کی افادیت اور اس کی قدر و قیمت کو دوچند کر دیا ہے۔

امام غزالی کا تصور توحید: ایک تجزیاتی مطالعہ (انگریزی) از ڈاکٹر محمد نور نبی ریڈر شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	تقطیع متوسط ضخامت ۶۶ صفحات ٹائپ باریک

مگر روشن۔ قیمت درج نہیں۔

پتہ: نور منزل، ڈگی روڈ علی گڑھ۔

توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے اور اسی لیے قرآن و حدیث میں شدت اور قوت سے بار بار اسے بیان کیا گیا ہے لیکن عجیب بات ہے کہ علمِ کلام اور تصوف کا موضوع بحث بن کر اس کی حقیقت بھی مختلف فیہ ہو گئی، علمِ کلام میں یہ بحث شروع ہوئی کہ ذات و صفات باری تعالیٰ میں عینیت کا تعلق ہے یا غیریت کا، اور تصوف نے وحدت الوجود کا راگ الاپنا شروع کر دیا۔ اور اس میں اس درجہ غلو اور خوردہ گیری سے کام لیا گیا کہ اشاعرہ اور معتزلہ، اور دوسری طرف صوفیا اور فقہا دونوں ایک دوسرے کے سخت حریف اور مدمقابل بن گئے۔ اور توحید کا مسئلہ "شد پریشان خواب من از کثرت تعبیر ہا" کا مصداق ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے حجۃ الاسلام امام غزالی کو! آپ بیک وقت اعلیٰ درجہ کے محدث بھی تھے۔ فقیہ اور متکلم بھی اور بحرِ معرفت و طریقت کے ایک دیدہ ور شناور بھی۔ آپ نے توحید کی ایسی تشریح و توضیح کی کہ حق نکھر کے سامنے آگیا اور

طبقاتی جدل وجدال کا خاتمہ ہوگیا۔ ڈاکٹر محمد نور نبی صاحب جو اپنی تصنیفات و مقالات کی وجہ سے ارباب علم میں غیر معروف نہیں۔ انھوں نے اس مختصر رسالہ میں اسی بحث کے پس منظر کے ساتھ پہلے امام غزالی کے حالات بیان کیے ہیں اور پھر اصل موضوع پر دلچسپ اور موثر گفتگو کی ہے' اس رسالہ کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

محاسن الشعر الجزء الاوّل : مرتبہ مولوی محمد اجمل ایوب الاصلاحی الندوی	تقطیع متوسط ضخامت ۴۲ صفحات ٹائپ روشن قیمت: ۶/-

پتہ: مکتبۃ الاصلاح۔ سرائے میر: اعظم گڑھ۔

یہ عربی اشعار کا انتخاب جو زیادہ تر "مجموعۃ شعر الدعوۃ الاسلامیۃ" الریاض سے ماخوذ ہے۔ عربی کے درجہ ثانوی کے طلباء و طالبات کے لیے مرتب کیا گیا ہے اس کی خوبی یہ ہے کہ حضرت حسان بن ثابت سے لے کر ہمارے زمانہ کے شعرا تک کے ہلکے پھلکے اشعار کا انتخاب آگیا ہے اور اشعار بھی وہ ہیں جن میں اسلام کی مذہبی اور اخلاقی تعلیمات بیان کی گئی ہیں۔ حواشی میں، لائق مرتب نے ہر شاعر کا تعارف کرایا اور مشکل الفاظ کے معانی لکھے ہیں۔ اس طرح اس رسالہ سے تعلیم اور تربیت دونوں مقصد حاصل ہوتے ہیں اور بے شبہ اس کا مستحق ہے کہ اسے مدرسوں اور اسکولوں کے ابتدائی درجوں کے عربی نصاب میں شامل کیا جائے۔

جلد ۸۱ | محرم الحرام ۱۳۹۹ھ مطابق دسمبر ۱۹۷۸ء | شمارہ ۶

فہرست مضامین

۱- نظرات (مقالات) — سعید احمد اکبر آبادی — ۳۲۱

۲- حضرت خواجہ معین الدین سجزی اجمیریؒ تاریخ کی روشنی میں — ڈاکٹر نثار احمد فاروقی صاحب ریڈر شعبۂ عربی دہلی یونیورسٹی — ۳۲۵

۳- اقبالؔ اور ابن عربی — مولانا عبد السلام خاں صاحب سابق پرنسپل مدرسہ عالیہ رامپور — ۳۳۷

۴- فکر اقبالؔ کے چند پہلو — جناب وقار احمد صاحب رضوی — ۳۵۱

۵- التقریظ و الانتقاد — اردو املا — ایک تنقیدی جائزہ — مولوی حفیظ الرحمان واصف صاحب دہلی — ۳۶۵

۶ تبصرے — س - ع — ۳۸۱

(الجمعیۃ پریس دہلی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

خبر گرم ہے کہ پاکستان میں اسلامی نظامِ حکومت کے قیام کا اعلان ہونے والا ہے۔ اگر واقعی ایسا ہے تو بڑی خوشی کی بات ہے اور حکومت اس اقدام پر مبارکباد کی مستحق ہے لیکن ہماری یہ مبارکباد شرحِ صدر اور اطمینان قلب کے ساتھ نہیں بلکہ تشویش اور اضطراب اور دل کی دھڑکن کے ساتھ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تاریخ کا طویل اور عالمگیر تجربہ بتاتا ہے کہ جو نظامِ حکومت کسی آئیڈیالوجی پر قائم ہو اور ملک کے عوام و خواص صدق دل سے اس آئیڈیالوجی کے نہ قائل ہوں اور نہ وہ ان کی سرشت میں پیوست ہو تو وہاں عملاً بجائے فائدہ کے نقصان ہی ہوتا ہے، اربابِ غرض اس آئیڈیالوجی کو اپنی مقصد برآری کا ذریعہ بنا لیتے اور ملک میں فتنہ فساد پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ دیکھ لیجیے جن ایشیائی ملکوں میں جمہوری نظامِ حکومت قائم ہے اور لوگوں کا مزاج اور اندازِ فکر جمہوری نہیں ہے وہاں اسی جمہوریت کے نام پر کیا کچھ نہیں ہو رہا ہے اور بعض ملکوں میں تو عالم یہ ہے کہ لوگ جمہوریت، سیکولرزم اور سوشلزم کے دلفریب نعروں اور خوش آیند عنوانوں سے بیزار اور ڈکٹیٹرشپ کے حامی اور طرفدار ہوتے نظر آنے لگے ہیں۔

دور کیوں جائیے، خود تاریخِ اسلام کو دیکھئے، پوری تاریخ میں جہاں جہاں مسلمانوں کی حکومتیں قائم رہی ہیں بہ استثنائے معدودے چند سب کا دعویٰ یہی رہا ہے کہ حکومت کا دستور و آئین اسلام ہے چنانچہ مقدمات کے فیصلے شریعت اسلامی کے مطابق ہوتے تھے اور مسلمانوں کے عام سماجی اور معاشرتی معاملات و مسائل کا انصرام بھی مسلم پرسنل لا کی روشنی میں ہوتا، یہاں تک کہ حکومت کا نام بھی

خلافت ہوتا تھا لیکن بایں ہمہ کیا تاریخ اسلام کا کوئی مبصر کہہ سکتا ہے کہ ابتدائی دور کو مستثنیٰ کر کے کہیں بھی اسلامی نظام زندگی اپنی اصل اور حقیقی صورت و شکل میں قایم رہا ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان مسلمان حکومتوں نے اپنے اپنے عہد میں عظیم الشان علمی و ادبی، فنی، مذہبی اور تہذیبی و تمدنی کارنامے انجام دیئے جو آج مسلمانوں کے لیے سرمایۂ افتخار و نازش ہیں لیکن اگر ان حکومتوں کا نظام اور دستور و آئین واقعی اسلام ہوتا تو آج اسلام کی اور ساتھ ہی دنیا کی تاریخ ہی دوسری ہوتی۔

اسلامی نظام درحقیقت اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب کہ ارباب حکومت واقتدار اور عوام دونوں عقیدہ اور عمل کے اعتبار سے پکے اور سچے مسلمان ہوں۔ اس حالت میں اگر اسلامی نظام کا اعلان نہ بھی کیا جائے تب بھی حکومت اسلامی ہوگی کیونکہ مسلمان پارلیمنٹ میں ہوں یا حکومت کی کرسی پر، کاروبار میں ہو یا دفتر میں، بہرحال اس کے فکر کا انداز اسلامی ہوگا۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو زبان سے لاکھ دعوے کیجیے، محض اعلان کر دینے سے اسلامی نظام قائم نہیں ہو جاتا، اسلامی نظام صحیح معنی میں اسوقت قائم ہو سکتا ہے جب مسلمانوں کے دل سوز و گداز سے معمور اور نظر پاک ہو ورنہ حضرت عثمان ذوالنورین کے خلاف جنھوں نے علم بغاوت بلند کیا اور خوارج جنھوں نے حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا، یہ سب بھی قرآن و سنت پر عامل اور ورع و تقوےٰ کے پابند ہونے کے مدعی تھے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ ان ظالموں نے اسلام کے سینہ میں جو خنجر بھونکا ہے آج تک اس کا زخم مندمل نہیں ہوا۔ آج مسلمانوں میں ایک دو نہیں دسیوں فرقے ہیں اور ہر فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اسلام کو جس طرح اس نے سمجھا ہے وہی حق اور درست ہے اور دوسرے فرقے گمراہ اور غلطی پر ہیں، پس جس طرح آج ہر پارٹی جمہوریت کے نام پر دوسری پارٹی کی حریف ہے اسی طرح ہر فرقہ دوسرے فرقہ کے خلاف اسلام کے نام پر نبرد آزما ہوگا اور جو جنگ آج تک سیاسی پلیٹ فارم پر ہوتی تھی کل وہ مذہبی پلیٹ فارم پر ہوگی اور پارلیمنٹ اور اسمبلیوں کے لیے الکشن دیوبندیت، بریلویت، تقلید و عدم تقلید وغیرہ کی بنیادوں پر ہوتے گئے۔ اور جو مذہبی مناظرے اور مباحثے اب تک مسجد و مدرسہ یا پبلک جلسوں

ہوتے تھے اب پارلیمنٹ اور اسمبلیوں کی ایوانوں میں ان کی گونج سنائی دیگی۔ اعاذنا اللہ منہا۔
پس یہ خدشہ اور اندیشہ ہے جس کی وجہ سے ہم مبارکباد تو دیتے ہیں مگر تشویش و اضطراب
اور دل کی دھڑکن کے ساتھ۔

اس بنا پر بہتر یہ ہوگا کہ اسلام کی جو واضح اور متفق علیہ تعلیمات ہیں شروع میں ان کو نافذ کیا جائے۔ مثلاً فواحش و منکرات کا انسداد۔ کسب حرام کے ذریعہ پر پابندی اور ان کی سخت نگرانی۔ جن چیزوں کا اخلاق پر بُرا اثر ہوتا ہے ان پر قدغن۔ شعائر اسلامی کا احترام اور ان کی رعایت۔ نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے مذہبی تعلیم و تربیت کا خاص انتظام، اسلامی اقدار حیات کی موثر تبلیغ و اشاعت کا بندوبست، افسران اور ملازمین کو تاکید کہ وہ اپنی زندگیوں کو اسلامی بنائیں، ارباب حکومت و اقتدار کو خود اسلامی تعلیمات کا نمونہ بننا چاہیے۔ پھر ان کا اثر عوام و خواص پر بھی ہوگا، مقصد یہ ہے کہ اسلامی نظام نافذ ہو تو اصولی طور پر ہونا چاہیے جزئیات جن میں اختلاف ہوسکتا ہے ان سے تعرض نہ کیا جائے۔

حضرت خواجہ معین الدین سجزی اجمیری تاریخ کی روشنی میں

از: ڈاکٹر نثار احمد فاروقی۔ ریڈر شعبۂ عربی۔ دہلی یونیورسٹی، دہلی ۷

(۱)

ہندستان میں تصوف کے دو خانوادوں نے سب سے پہلے نفوذ کیا۔ سُہروردی سلسلہ مغربی علاقوں میں خاصا مقبول ہو چکا تھا اور اُس کے مبلّغین شمالی ہندستان کی طرف بھی بڑھتے آ رہے تھے، لیکن چشتیہ سلسلے کا فروغ حضرت خواجہ مُعین الدین حسن غریب نواز علیہ الرحمۃ کے قُدوم میمنت لزوم کے ساتھ ہوا، اور آپ نے مغربی سرحدوں سے آگے بڑھ کر ہندوستان کے قلب میں اپنے مشن کی تبلیغ کی اور اجمیر کو ہمیشہ کے لیے روحانیوں کا قبلہ و کعبہ بنا دیا۔ سُہروردی سلسلے کے بانی حضرت شیخ شہاب الدین سُہروردی سے چشتی سلسلے کے بزرگوں نے بھی فیض حاصل کیا تھا اور اُن کی بلند پایہ تصنیف "عوارف المعارف" تو کہنا چاہیے اہلِ تصوف کی رہنما کتاب تھی اور یہ اُن چند کتابوں میں سے ایک ہے جن میں ایک تو قرآن و سنت کی روشنی میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تصوف محض عجمی اور غیر اسلامی چیز نہیں ہے بلکہ یہ دین کی روح کا نام ہے، دوسرے اِس کے تمام نظری مباحث پر پوری وضاحت سے لکھا گیا ہے۔ علمائے ظاہر نے اہلِ تصوف کے خلاف جو محاذ تیار کیا تھا اُسے "عوارف" اور "کشف المحجوب" جیسی کتابوں نے بیتِ عنکبوت سے زیادہ کمزور بنا دیا اور لے دے کر صرف

ایک سماع کا مسئلہ ایسا رہ گیا تھا جس پر وہ "محضر" تیار کر سکتے تھے۔ سُہروردی بزرگوں نے تصوف کے نظری مباحث پر خُوب خُوب لکھا اور یہ سلسلہ بعد میں کئی صدیوں تک جاری رہا۔ لیکن چشتیہ سلسلے کی مقبولیت کے دو بڑے اسباب تھے ایک تو یہ کہ چشتی بزرگوں نے حاکمانِ وقت سے اپنے روابط نہیں رکھے، بلکہ عوام کے پس ماندہ طبقوں سے گہرا تعلق قائم کیا۔ سلاطینِ تغلق کے زمانے تک سہروردی سلسلے کے بزرگوں کو قصرِ سلطانی میں اتنا رسوخ حاصل تھا کہ وہ نہ صرف حاجت مندوں کی عرضیاں لے جاکر بادشاہ کو پیش کرتے تھے بلکہ حضرت رکن الدین ملتانی نے اپنا رسوخ استعمال کرکے محمدؐ تغلق کے ہاتھوں ملتان کو قتل عام سے بچالیا تھا۔ مگر چشتیہ سلسلے کے بزرگ اس کے برعکس اِن پریشان حال درماندہ اور حاجتمندوں کے لیے دعا اور تعویذ ہی پر قناعت کرتے تھے، اس کی نوبت تقریباً نہیں آتی تھی کہ وہ کسی کے لئے بادشاہ وقت سے سفارش بھی کریں۔ اس طرح ابتدا میں اس خانوادے کے بزرگوں نے تصنیف وتالیف سے احتراز کیا چنانچہ اگر حضرت نظام الدین نے یہ فرمایا کہ "ہمارے مشائخ میں سے کسی نے کوئی کتاب نہیں لکھی" تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چشتی بزرگوں نے تصوف کے نظریاتی مباحث پر ایسی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی جیسی "مرصاد العباد" "قُوتُ القلوب"، "کشف المحجوب"، "التعرف" "عوارف المعارف" یا آداب المریدین وغیرہ ہیں۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ چشتی بزرگوں نے تصوف کو سراسر "حال" سمجھا اور اس میں "قال" کو دخل نہیں دیا۔ وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ تصوف تمام تر عمل ہے، اس کا فلسفے کی طرح شرح وبیان میں آنا مشکل ہے اور جو کچھ قید الفاظ میں آئے گا وہ "تصوف" نہیں ہوگا۔ عبدالرحیم خانخاناں کا دوہا اسی مضمون کا ہے:

رحیمن بات اگم کی کہن سُنن کی ناہین | جانت ہیں سو کہت نہیں کہت سو جانت ناہیں

اور حضرت چشتیہ کے اس نظریے کو شیخ سعدی شیرازی نے اس طرح بیان کیا ہے۔

اے مرغِ سحر عشق زپروانہ بیاموز | کاں سوختہ را جاں شد و آواز نیامد

این مدعیان در طلبش بے خبرانند   آن را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

اِس لئے چشتی سلسلے کے بزرگوں نے تصوف کی نظری صورت کو چھوڑ کر اُس کی عملی شکل پر اپنی توجہ مرکوز رکھی اور اُنھیں اپنا پیغام عام کرنے میں جو کچھ کامیابی نصیب ہوئی اُس کا راز بھی یہی تھا۔ "فوائد الفواد" میں ہے کہ ایک دن ایک نوجوان اپنے ساتھ اپنے ایک ہندو دوست کو لے کر حضرت نظام الدین اولیاء کی خانقاہ میں آیا۔ اور اُس کا تعارف کراتے ہوئے کہا۔ "این برادر من است" حضرت نے اُس نوجوان سے پوچھا کہ تمہارے اِس بھائی کو کچھ اسلام کی طرف بھی رغبت ہے یا نہیں؟" اُس نے کہا کہ میں اسے مخدوم کی خدمت میں لے کر اس لئے حاضر ہوا ہوں کہ آپ کی نگاہ کی برکت سے یہ مسلمان ہو جائے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کی آنکھیں نم ہوگئیں۔ اور فرمایا: "این قوم را چندان بگفتہ کسے دل نگردد، اما اگر صحبت صالح بیابد اُمید باشد کہ ببرکت صحبت او مسلمان شود۔" (اس قوم پر کسی کے کہنے سننے سے اثر نہیں ہوتا ہاں اگر کسی صالح کی صحبت نصیب ہو جاتی ہے تو امید ہوتی ہے کہ اُس کی برکت سے مسلمان ہو جائیں۔")

یہ واقعہ "فوائد الفواد" میں ۴۔ رمضان ۷۱۰ھ کی مجلس کے بیان میں ضمناً آگیا ہے لیکن یہ چشتی صوفیہ کے مشن کو سمجھنے کے لئے بے حد اہم اور قابلِ غور نکتہ ہے۔ خود حضرت کا یہ سوال کرنا کہ "این برادر تو ہیچ میل بہ مسلمانی دارد؟" دعوت حق سے گہرے قلبی تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور جب اُس لڑکے نے دعا کی درخواست کی تو آپ کا "چشم پُر آب" ہو جانا قرآن کے اِس فرمان کی نہایت گہری اور اصلی عملی ترجمانی ہے کہ "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (۳/۱۰۴) اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ دعوت اسلام کی روح کو ان بزرگوں نے کیسا سمجھا تھا۔ حدیث شریف میں ہے کہ "الدین النصیحۃ"

دین خیر خواہی کا نام ہے، اور یہی وہ سچی خیر خواہی ہے جو حضرت نظام الدین کو اس موقع پر "چشم پُر آب" کر دیتی ہے۔ آپ نے تبلیغ دین کا اصول بھی بتا دیا کہ جس "خیر" کی طرف تم کسی کو بلا رہے ہو اُس کا نمونہ خود بن کر دکھاؤ۔ تب دعوت الی الخیر کا حق ادا ہوگا۔ قرون وسطیٰ میں علمائے سوء کا کردار کچھ بھی رہا ہو لیکن جو صاحب کردار علمائے شرع تھے انھوں نے بھی خوب سمجھ لیا تھا کہ ہندستان میں دعوت دین کے لئے "تصوف" کی ضرورت ہے بحث و مناظرے کی نہیں۔ حضرت خواجہ غریب نواز کے ہم عصر مولانا رضی الدین صغانی صاحب "مشارق الانوار" بہت ممتاز محدّث اور عالم تھے اُن کے معاصر علماء میں کوئی بھی علم حدیث اور فقہ میں اُن کا ہمپایہ نہ تھا وہ ان معدودے چند علماء میں سے تھے جنھوں نے اُس زمانے میں بغداد اور حجاز پہنچ کر حدیث کی سماعت کی تھی، حضرت نظام الدین اولیاء نے "فوائد الفواد" میں اُن کی تعریف میں بہت کچھ فرمایا ہے۔ اُن کی تالیف "مشارق الانوار" آج بھی مدارس میں پڑھائی جاتی ہے اور حدیث کی مستند کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ علامہ صغانی کی ایک اور تالیف "مصباح الدجیٰ" بھی تھی چنانچہ جب مولانا ناگور پہنچے ہیں تو انھوں نے ایک محفل میں، اور ایک ہی نشست میں پوری "مصباح الدجیٰ" کی قراءت کی تھی اور سماعت کرنے والوں کا بڑا بھاری مجمع تھا جس میں قاضی حمید الدین ناگوری، اور قاضی کمال الدین جیسے فضلاء بھی استفادے کے لئے موجود تھے۔ مولانا صغانی خوب بڑی سی پگڑی باندھتے تھے جس کی چھوٹا آگے کی طرف لٹکی ہوئی تھی بہت لمبی چوڑی آستینوں کا کرتا ہوتا تھا، یہ اُس زمانے کے علماء کی ہئیت تھی یہیں ناگور کے ایک صاحب نے مولانا سے بہت اصرار کیا کہ میں آپ سے کچھ "علم تصوف" سیکھنا چاہتا ہوں۔ مولانا نے کہا کہ یہاں تو مجھے بالکل فرصت نہیں ہے، لوگ حدیث کی سماعت کے لئے جمع ہوتے ہیں اور اتنا وقت نہیں بچتا کہ تمہیں علم تصوف سکھاؤں البتہ اگر تمہیں اپنی ہی خواہش ہے تو میرے ساتھ

چلو جب ہم غیر مسلموں کے علاقے میں پہنچیں گے جہاں علم حدیث اور فقہ کے طلب گاروں کا اتنا ہجوم نہیں ہوگا تو میں تمہیں اطمینان سے "علم تصوف" سکھاؤں گا۔ چنانچہ مولانا اور یہ تصوف کے طالب علم نکلے اور ناگور سے جالور کی طرف راہی ہوئے گجرات کی سرحد کے شروع ہوتے ہی مولانا نے اپنا لمبی آستینوں والا کرتا اور بڑی پگڑی لپیٹ کر ایک بقچے میں رکھی اور کوتاہ آستینوں کا درویشوں والا لباس زیب تن کیا سر پر کلاہ رکھی اور پاؤں میں جوتے کی جگہ کھڑاویں آگئیں، ایک مٹی کا آب خورہ پانی پینے کے لئے لے لیا اور نماز و نوافل پڑھتے ہوئے سفر کی منزلیں طے کرنے لگے۔ جب اس طرح کئی دن گذر گئے تو اس طالب علم تصوف نے کہا کہ مولانا آپ نے فرمایا تھا کہ مجھے کچھ علم تصوف سکھائیں گے اور اسی امید پر میں گھر بار چھوڑ کر آپ کے ساتھ لگ گیا ہوں مگر آج اتنے دن ہو گئے آپ نے ایک بات بھی نہیں سکھائی۔ مولانا فرمانے لگے کہ میاں علم تصوف "قال" نہیں ہے "حال" ہے۔ جیسے میں عبادت کر رہا ہوں اور عام لوگوں سے برتاؤ کر رہا ہوں بس ویسے ہی تم بھی کئے جاؤ یہی "علم تصوف" کہلاتا ہے۔" (سرور الصدور و نور البدور) (قلمی) نسخہ حبیب گنج علی گڑھ۔

مولانا صغانی اپنے زمانے کے بہت بڑے عالم اور محدث ہوتے ہیں۔ اس دور کے جید علماء اُن کی صحبت سے استفادہ کرتے تھے لیکن وہ بھی یہ نکتہ اچھی طرح سمجھے ہوئے تھے کہ یہ معقولی اور منقولی بحثیں یہ مناظرے اور مکابرے یہ فلسفہ اور منطق، یہ مسئلے اور تاویلیں صرف اسلام کے ظاہر کو پیش کر سکتی ہیں اس کی روح کو اور بھی خفی اور بے اثر بنا دیتی ہیں۔ اسلام کی اصلی تعلیم وہی ہے جسے صوفیاء اپنے عمل سے پیش کر رہے ہیں اور اسی نے ہندوستان میں اسلام کو فروغ دیا اور دلوں کو جوڑنے کا کام کیا ہے۔ چنانچہ مولانا صغانی بھی جب غیر مسلم اکثریت کے علاقوں میں جاتے ہیں تو صوفیاء کا لباس زیب تن کر لیتے ہیں اور اپنا چوغا طے کر کے رکھ دیتے ہیں۔

اس مقدمے میں دو باتیں واضح ہو گئیں۔ ایک تو یہ کہ سہروردی سلسلے کے بزرگوں نے

تصوف کی نظری سطح پر تشریح وتفسیر کی اور اس کے علمی اور فلسفیانہ پہلوؤں پر کتابیں تصنیف کیں جن سے دوسرے سلسلے والوں نے بھی فائدہ اُٹھایا مگر اپنے خانقاہی نظام عمل میں اُنھوں نے دین اور دنیا کے جام وسندان کو ایک توازن کے ساتھ یکجا رکھنا چاہا اور حاکمانِ وقت پر بھی اثر انداز ہونے کی کوشش کی، اس لئے ان کی خانقاہیں زمان ومکان کے اعتبار سے محدود ہوکر رہ گئیں جب کہ چشتیوں کی خانقاہیں چھوٹے چھوٹے دیہات وقصبات تک میں پہنچ گئیں اور عوام کے دلوں میں اُن کے لئے گھر بن گئے۔ اس دین ودنیا کی آمیزش کے پیدا ہونے والے تضاد کو ابتدا ہی میں محسوس کرکے چشتی صوفیا نے "ترک" کے فلسفے پر زور دیا اور اپنے مریدوں کو اسکی تربیت دینے کے لئے "چہار ترکی" کلاہ پہنانی شروع کردی ان کا کہنا تھا کہ "مرد عالی ہمت نشود تا ترک دنیا نگیرد" اور اس "ترک کا" عمل یہ تھا کہ جب دہلی کے "شیخ الاسلام" کو حضرت قطب الدین بختیار کاکی علیہ الرحمۃ کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی سے حسد ہونے لگا اور اُس کی شکایت پر حضرت خواجہ غریب نواز رح نے یہ فرمایا کہ "قطب الدین تم میرے ساتھ اجمیر چلو میں نہیں چاہتا کہ میرے کسی جانشین کی وجہ سے کسی کو تکلیف پہنچے" اور حضرت بختیار کاکیؒ اپنے مرشد کے حکم کی تعمیل میں دلی کو خیرباد کہہ کر جانے لگے، تو آپ کو رخصت کرنے کے لئے ہزارہا مرد عورتیں بوڑھے اور بچے گریہ وزاری کرتے ہوئے آپ کے پیچھے پیچھے شہر پناہ سے باہر تک نکل آئے۔ اس ہجوم میں بوڑھا بادشاہ التمش بھی موجود تھا۔ سب کی یہ حالت دیکھ کر حضرت خواجہ بزرگ نے حضرت صاحب کو اپنے ساتھ اجمیر لے جانے کا ارادہ فسخ کردیا۔

یہ واقعہ بہت ہی مشہور ہے اور کتب تواریخ میں چشتی حضرت کے عوام سے براہ راست رابطے کی سب سے قدیم اور بدیہی مثال یہی ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ بزرگ خانقاہوں کے گوشوں میں بیٹھ کر محض انفرادی نجات کے حصول کی کوشش نہیں کررہے تھے بلکہ اُنھوں نے اپنے عہد کے سماجی مسائل سے خود کو بہت گہرائی تک وابستہ کرلیا تھا۔ اُنھوں نے ملوک وسلاطین اور سرکار دربار کو کبھی منہ نہیں لگایا، نہ کبھی دنیا کی دولت حاصل کرنے کی کوشش کی، اور وہ

آئی تو اسے جمع کر کے نہیں رکھا، اس طرح اپنی عملی زندگی سے یہ ثابت کر دیا کہ در اصل فقر بھی ایک عظیم دولت ہے۔

وہ غریبوں، مسکینوں، درماندہ حال اور پسماندہ طبقے کے انسانوں کی نمائندگی کرتے تھے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی متابعت کرتے تھے ان کی دعا یہ ہوتی تھی: اللّٰھمّ احیینی مسکیناً و امتنی مسکیناً واحشرنی فی زمرۃ المساکین غریبوں اور مسکینوں سے سچی محبت کی مثال اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے کہ اپنی زندگی اور موت اور حشر ونشر بھی ان کے ساتھ طلب کیا جائے چشتی بزرگوں کی خانقاہیں میں ہمیشہ مفلسوں اور مسکینوں کی بھیڑ لگی رہتی تھی۔

حضرت نظام الدین اولیاء جب ۱۲-۱۳ برس کے ہی تھے اور بدایوں میں علم لغت پڑھ رہے تھے اُس وقت ایک قوال نے جس کا نام ابو بکر خراط تھا اُن کے استاد کے سامنے بہت سی ان خانقاہوں اور درویشوں کا تذکرہ کیا جہاں وہ حاضری دے چکا تھا۔ اُس نے حضرت بہاء الدین ذکریا ملتانی علیہ الرحمۃ کی خانقاہ کا تذکرہ کیا تو اُس کے ساتھ اُن کی دولت مندی اور خدم وحشم کا ذکر ہونا لازمی تھا۔ حضرت نظام الدین نے اس سے کوئی اثر قبول نہیں کیا مگر حضرت بابا فرید کے "فقر محض" کا حال سُن کر انھیں خاص کیفیت کا احساس ہوا اور انھوں نے اُسی وقت یہ طے کر لیا تھا کہ کبھی نہ کبھی شیخ کی خانقاہ میں حاضری ضرور دیں گے۔ ان کی یہ طبعی کشش بھی در اصل چشتی فقر کی طرف تھی جس کی ترویج کے لئے آگے چل کر آپ کو اپنی زندگی وقف کرنا تھی۔ بقول خود اُن کے پیر و مرشد حضرت بابا فریدؒ کا حال یہ تھا کہ "دونوں عالم نظر میں ہیچ تھے" ایک بار عصا لے کر چل رہے تھے اُس پر تکیہ کرنے کا خیال آیا تو فوراً ہاتھ سے پھینک دیا۔ اور اُن کے یہ مرید بھی ایسے تھے کہ جب اُنھوں نے کسی سے سنا کہ حضرت بہاالدین زکریا نے اپنے بیٹے شیخ رکن الدین کو کوئی خاص وظیفہ تعلیم کیا تھا تو آپ کو بہت دنوں تک یہ رہی کہ کسی طرح وہ وظیفہ معلوم ہو جائے۔ بارے جب شیخ رکن الدین ملتانی سے ملاقات ہوئی تو آپ نے وہ وظیفہ حضرت نظام الدین کو بھی بتا دیا۔ آپ نے دیکھا کہ اس میں ایک جگہ

لفظ "یا مسبب الاسباب" بھی آتا ہے۔ بس یہ "اسباب" کا نام دیکھ کر طبیعت نے ابا کیا اور جس دعا کے حصول کے لئے آپ برسوں منتظر رہے تھے جب وہ مل گئی تو اسے کبھی ایک بار بھی نہیں پڑھا۔

حضرت بابا فریدؒ کے سامنے کسی نے کہا کہ شیخ زکریا فرماتے ہیں مجھے اس دولت کو خرچ کرنے کے لئے "اذنِ حق" نہیں ہے۔ باباصاحب نے فرمایا کہ وہ مجھے تین دن کے لئے اپنی تمام دولت کا مختار بنادیں انشاء اللہ سب خرچ کردوں گا اور ایک درہم بھی "اذنِ حق" کے بغیر کسی کو نہیں دوں گا۔

چشتی سلسلے کے ممتاز بزرگوں میں حضرت بابا فریدؒ اور حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے کچھ حالات اور واقعات ہمیں مل جاتے ہیں جن سے چشتی خانقاہوں کے نظام اور بزرگوں کی تعلیمات کا اندازہ ہوتا ہے لیکن حضرت خواجہ بزرگ کے بارے میں تاریخ اور تذکرے ہمیں بہت ہی کم معلومات فراہم کرتے ہیں اور بعد کے زمانے میں کچھ روایات کے اضافوں نے اس تھوڑے سے تاریخی مواد کو بھی مبہم بنا دیا ہے۔ پروفیسر محمد حبیب مرحوم نے اپنے ایک مضمون میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ خواجہ صاحب کے حالات میں قدیم ترین کتاب "سیر الاولیاء" ہے جو حضرت خواجہ اجمیریؒ کے وصال سے تقریباً سوا سو برس کے بعد مرتب ہوئی ہے۔ اس میں جو معلومات درج ہیں اُن پر کچھ اضافہ شیخ جمالی دہلوی مولف سیر العارفین کیا ہے جو سہروردی سلسلے کے بزرگ تھے اور عہد ہمایوں بادشاہ میں سیر وسیاحت کرنے بھی نکلے تھے وہ خواجہ بزرگ کے وطن اصلی سیستان بھی پہنچے تھے اور انھوں نے حضرت خواجہ اور آپ کے خاندان وغیرہ کے بارے میں کچھ مواد وہاں کی مقامی روایتوں سے بھی فراہم کیا ہوگا۔ لیکن بہ حیثیتِ مورخ پروفیسر محمد حبیب کا یہ خیال صحیح ہے کہ خواجہ بزرگؒ اور شیخ جمالی کے عہد میں تقریباً تین صدیاں حائل ہیں اور یہ بات بہت ہی مستبعد اور مشتبہ ہے کہ شیخ جمالی کو اتنا زمانہ گزرنے کے بعد بھی سیستان میں کچھ ایسے معتبر رواۃ مل سکے ہوں جو خواجۂ بزرگؒ کے بارے میں کچھ مستند

معلومات فراہم کر سکتے ہوں۔

خواجۂ بزرگ کے جو حالات اب ہمیں معلوم ہیں اور متداول تذکروں میں ملتے ہیں اُن میں شیخ جمالی کے سفرِ سیستان وغیرہ کی "رہ آورد" کیا ہے؟ اور اس کا استناد کس درجہ کا ہے؟ یہ ایک علیحدہ تحقیق کا موضوع ہے، لیکن مجھے سر دست صرف یہ عرض کرنا ہے کہ پروفیسر محمد حبیب مرحوم کی اس رائے میں اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ جہاں تک خواجہ صاحب کے بارے میں تاریخی شہادتوں کا سوال ہے عہدِ وسطیٰ کے بعض مورخوں کی رائے میں آپ کا تذکرہ سب سے پہلے طبقاتِ ناصری میں پایا جاتا ہے جو ۶۵۸ھ (۱۲۶۰ء) کی تصنیف ہے۔ اس کے مصنف قاضی منہاج سراج جوزجانی ۵۸۹ھ (۱۱۹۳ء) میں پیدا ہوئے تھے اور اجمیر، سوالک، ہانسی، سرسی، وغیرہ علاقے رائے پتھورا کی شکست کے بعد ۵۸۸ھ (۱۱۹۲ء) میں فتح ہوئے تھے۔ اس سے اگلے سال ۵۸۹ھ میں قطب الدین ایبک نے پہلے میرٹھ پھر دہلی کو فتح کیا تھا۔ ۶۲۱ھ (۱۲۲۴ء) میں وہ ایک سفارت لے کر قہستان گئے تھے اور وہاں سے واپس آنے کے بعد ۶۲۴ھ (۱۲۲۷ء) میں مدرسۂ فیروزی اوچھ کے نگراں مدرس بنا دیئے گئے تھے۔ وہ ۶۲۵ھ (۱۲۲۸ء) میں التتمش کے لشکر کے ساتھ دہلی آ گئے تھے۔ اس لئے اگر خواجۂ بزرگ سے ان کی ملاقات ہوئی تو اس کا زمانہ ۶۲۵ھ۔ اور ۶۳۳ھ کے درمیان آٹھ سال کا عرصہ ہو سکتا ہے جب وہ لشکرِ شاہی میں شامل ہو کر ہندوستان کے مختلف علاقوں میں گھوم رہے تھے۔ مگر انھوں نے خواجۂ بزرگ سے اپنی ملاقات کا حال واضح اور راست انداز میں کہیں نہیں لکھا ہے۔ جہاں رائے پتھورا کی شکست کا ذکر ہے، اس موقع پر کہتے ہیں: "ایں داعی از ثقہ شنید کہ از معارفِ جبال بلادِ تولک بود، لقبِ او معین الدین۔ او می گفت کہ من دراں لشکر با سلطانِ غازی بودم، عدد سوار لشکر اسلام دراں وقت صد و بست ہزار برگستواں بود۔" (طبقاتِ ناصری: ۱۱۹) 'طبقاتِ ناصری' کے اس حوالے کا بھی گہرا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے مجھے یہ ماننے میں بہت تامل ہے کہ یہ بیان حضرت خواجۂ بزرگ کے

بارے میں ہوسکتا ہے یہ درست ہے کہ اکثر فاتحین نے اپنے لشکر کے ساتھ چشتی بزرگوں کو برائے حصولِ برکت شریک سفر رکھا ہے اور یہ بزرگ زمین یا خزانوں کی لالچ میں نہیں، بلکہ تبلیغ دین اور حمایت شرعِ مبین کے جذبے کے ساتھ اس لشکر کشی میں شامل ہوتے تھے۔ خواجہ، بزرگ بھی اُس وقت ہندوستان میں تھے اور شہاب الدین غوری اپنی ہر مُہم میں کچھ درویشوں اور بزرگوں اور عالموں کو ساتھ لے کر نکلتا تھا چنانچہ علی گڑھ کی مُہم میں شیخ شہاب الدین سہروردی کے بھانجے نورالدین مبارک غزنوی اور اُن کے بھانجے حضرت نظام الدین ابو المؤید اُس کے ساتھ تھے اور فتح کے بعد اُس علاقے کی قضا ان کے خاندان کے حوالے کی گئی تھی۔ اجمیر کی مُہم میں خواجہ، بزرگ کی روحانیت نے جو مدد کی اُس کا حوالہ سینہ بہ سینہ چلنے والی روایات میں بھی آتا ہے۔ لیکن یہاں منہاج سراج نے جس انداز سے تذکرہ کیا ہے اُسے دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ خواجہ بزرگ کی سی عظیم شخصیت کا ایسا سرسری حوالہ نہیں ہو سکتا کہ صرف " از ثقہ شنیدم " کہہ کر گذر جائیں۔

اگر "طبقات ناصری" کے اس بیان کو خواجہ بزرگ کے بارے میں نہ مانا جائے تو پھر آپ کا قدیم ترین حوالہ حضرت نظام الدین اولیاء کے ملفوظات میں ملتا ہے۔ " فوائد الفواد " میں حضرت خواجہ معین الدین حسن سجزی علیہ الرحمۃ کا نام مبارک صرف تین مقامات پر آیا ہے وہ بھی براہ راست نہیں ہے بلکہ ضمناً ہے۔

۱۵ محرم ۷۱۰ھ کی مجلس میں یہ تذکرہ تھا کہ سلامتی ایمان کی کیا علامت ہے؟۔ حضرت نظام الدین اولیاء نے حاضرین سے فرمایا کہ نگاہداشتِ ایمان کے لئے نماز مغرب کے بعد دو رکعتیں پڑھی جاتی ہیں پھر اُن کی ترکیب بیان فرما کر یہ واقعہ سنایا کہ " میں نے شیخ معین الدین حسن سجزی قدس اللہ سرہ العزیز کے پوتے خواجہ احمد کی زبانی سنا اور یہ خواجہ احمد بہت ہی صالح تھے۔ اُنہوں نے کہا کہ میرا ایک ساتھی تھا سپاہی۔ وہ ہمیشہ یہ دو نفل حفظِ ایمان کے لئے پڑھا کرتا تھا حتیٰ کہ ایک بار ہم لوگ ناوقت حدودِ اجمیر میں تھے۔ مغرب کی نماز کا وقت آگیا۔ اُس علاقے میں رہزنوں کا بہت اندیشہ تھا اور ڈاکو دور سے نظر بھی آنے لگے۔ ہم نے جلدی جلدی تین فرض اور

دو سنتیں پڑھیں اور شہر کی طرف آگئے۔ وہ ساتھی باوجود اس کے کہ رہزن نمودار ہو گئے تھے یہ نفل پڑھنے میں مشغول ہو گیا۔ پھر جب اس دوست کے انتقال کا وقت آیا تو میں تفحص احوال کے لئے اس کی تربت پر آیا تو دیکھا کہ جس شان سے اسے دنیا سے جانا چاہیئے تھا اسی طرح گیا ہے۔ حضرت نظام الدین نے فرمایا کہ خواجہ احمد تو اس جوان کے انتقال کا قصہ سنا کر یہ کہتے تھے کہ اگر مجھے گواہی کے لئے کرسی قضا کے سامنے لے جائیں تو میں گواہی دوں گا کہ وہ باایمان گیا ہے۔" (فوائد ۷۷، ۷۸)

دوسرے موقع پر ۱۱ ذی قعدہ ۷۱۰ھ کی مجلس میں شیخ حمید الدین سوالی کے بیان میں یہ فرمایا کہ "مرید شیخ معین الدین بود ہم خرقہ شیخ قطب الدین۔" (فوائد ۲۶۴، ۳) تیسرا حوالہ ۵ رمضان ۷۲۰ھ کی مجلس میں اس طرح ہے کہ حضرت شیخ معین الدین سجزی رحمتہ اللہ علیہ کے پوتے خواجہ وحید الدین اجودھن میں حضرت بابا فریدؒ کی خانقاہ میں آئے اور ان سے بیعت کرنے کی خواہش ظاہر کی۔ بابا صاحب نے فرمایا کہ مجھے یہ نعمت آپ کے ہی خاندان سے ملی ہے میرے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ آپ کو بیعت کروں مگر انھوں نے بہت اصرار اور الحاح کیا کہ مجھے تو آپ سے ہی مرید ہونا ہے تو بابا صاحبؒ نے دست بیعت بڑھا دیا۔" (فوائد ۴۰۵)

ان تین حوالوں کے سوا خواجۂ بزرگ کا نام فوائد الفواد میں اور کہیں نہیں آیا اور ان میں بھی آپ کے دو پوتوں خواجہ احمد اور خواجہ وحید الدین علیہما الرحمۃ کا تذکرہ ہے خود خواجہ صاحبؒ کا نہیں۔ اگر منہاج سراج والے حوالے کو خواجۂ بزرگ کے بارے میں نہ مانا جائے تو "فوائد الفواد" وہ قدیم ترین کتاب ہے جس میں خواجۂ بزرگ کا اسم مبارک پہلی بار ۷۰۸ھ کی مجلس میں ملتا ہے۔

اور اگر "فوائد الفواد" کے ان حوالوں کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہ حضرت خواجہؒ سے براہ راست متعلق نہیں ہیں بلکہ آپ کے پوتوں کے تذکرے میں ضمناً آپ کا نام مبارک آیا ہے، تو پھر ہمارے معلوم اور موجود ماخذ میں "سیر الاولیاء" ہی وہ قدیم ترین کتاب رہ جاتی ہے جس میں حضرت خواجۂ بزرگ کا تذکرہ ملتا ہے۔ سیر الاولیاء سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت خواجۂ بزرگ بیس سال تک سفر و حضر میں اپنے پیر و مرشد حضرت خواجہ عثمان ہرونی کے ساتھ رہے تھے۔ اس کتاب سے

آپ کا بغداد اور حجاز کا سفر کرنا اور حج بیت اللہ سے مشرف ہونا بھی دریافت ہوتا ہے، حالانکہ حضرت نظام الدین اولیاء نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ میں سے کسی نے حج نہیں کیا۔ مؤلف سیر الاولیاء نے حضرت خواجۂ بزرگ کی چند کرامتیں بھی لکھی ہیں جن کا دوسرے تذکرہ نگاروں کے ہاں بھی اعادہ ہوا ہے، لیکن امیر خورد نے سب سے اہم بات یہ لکھی ہے کہ:

آپ کی کرامات اور علوئے درجات کے ثبوت میں اس سے بڑی بات کیا ہو سکتی ہے کہ خواجۂ بزرگ کے سلسلے سے وابستہ ہونے والے ایسے عظیم المرتبت انسان ہوئے ہیں اور اُنھوں نے بندگانِ خدا کی ایسی دستگیری کی ہے، اور انھیں دنیا کے مکر و فریب سے بچایا ہے، کہ قیام قیامت تک ان کی عظمت کا غلغلہ فلک و ملک کے کانوں میں گونجتا رہے گا اور اُن سے محبت کرنے والی مخلوق کو اس محبت کے طفیل "مقعدِ صدق" میں جگہ ملتی رہے گی۔ پھر مولف کہتا ہے کہ اس آفتاب اہل یقین نے ہندوستان کو نورِ اسلام سے ایسا منور کر دیا ہے کہ آپ کی تعلیم و تبلیغ کی بدولت جو لوگ مسلمان ہوئے اُن کی اولاد میں جب تک سلسلہ ایمان و اسلام کا جاری رہے گا، اس کا اجر و ثواب آپ کی بارگاہ باجاہ میں پہنچتا رہے گا۔"

(باقی)

اقبالؔ اور ابن عربی

از: مولانا عبدالسلام خاں صاحب، رام پور

(۲)

موت اور برزخی اور اخروی حیات

اقبال اور ابن عربی دونوں متفق ہیں کہ نہ انسان کی شخصی حیات فنا ہونے والی شئے ہے اور نہ موت زندگی کا اختتام ہے۔ ؎

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے   نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے۔

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا   تیرے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

ابنِ عربی کہتے ہیں کہ موت کی حقیقت بس اتنی ہے کہ ایک زندہ چیز دوسری زندہ چیز کی تدبیر سے ہاتھ اٹھا لیتی ہے۔ چونکہ جسم روح سے علیحدہ بھی زندگی رکھتا ہے اور روح خود بھی ایک زندہ حقیقت ہے متعارف زندگی یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ اس طرح کہ روح سے جسم کی تدبیر متعلق ہے اور روح کا جسم کی تدبیر سے دستکش ہوجانا موت ہے[۱]۔ اس سلسلے میں اقبالؔ کا نظریہ وجود کی اساسی توجیہ پر مبنی ہے۔ اقبالؔ کے خیالات کا حاصل یہ ہے کہ افراد اور اشخاص کو اس ماحول میں

---

[۱] فتوحات مکیہ جز سوم ص ۳۲۴ :

رہنے کی وجہ سے موجودہ ماحول سے انس اور دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے اور ان کی پوری زندگی اور تاثیریں اسی ماحول کے مطابق ڈھل جاتی ہیں۔ اور ہر شئے کے متعلق شعور کا ایک خاص زاویہ نظر پیدا ہو جاتا ہے لیکن چونکہ کائنات کا یہ ماحول ان کی ترقی کے ان تمام امکانات کو جو ان میں مضمر ہیں بروئے کار لانے کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیتوں کے پھلنے پھولنے کے لئے دوسرے میدان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس دوسرے میدان اور ماحول میں داخل ہونے کے لئے زندگی کے لئے اس میدان اور ماحول سے الگ ہونا ناگزیر ہے۔ چونکہ زندگی پوری طرح اس ماحول سے مانوس ہوتی ہے اور اس کی تمام خصلتیں اسی ماحول کے مطابق ڈھلی ہوئی ہوتی ہیں لہٰذا اس سے الگ ہونا سہل نہیں ہوتا بلکہ سخت قسم کی کشمکش اور تصادم سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور اسی کشمکش اور صدمہ کا نام موت ہے[1]

ہوا جب اسے سامنا موت کا کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا

ابن عربی نے اگرچہ اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ روح اس خاکی جسم کی تدبیر سے کیوں دست بردار ہو جاتی ہے لیکن برزخی اور اخروی حیات کے متعلق انھوں نے جو کچھ یہاں کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جسم سے روح کے قطع تعلق کی وجہ ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ انسان کی بڑھتی ہوئی صلاحیتوں کو بروئے کار آنے کے لئے اس خاکی جسم کی ضرورت نہیں رہتی، یا یہ کہ اس کے ساتھ مزید وابستگی اس کی ترقی میں حارج ہونے لگتی ہے۔ لہٰذا اس جسم کو چھوڑنا پڑتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ ماحول سے نکلنے کا صدمہ جو موت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اتنا شدید ہوتا ہے کہ اس کو تمام موجودات یکساں برداشت نہیں کر سکتے۔

چوں حیات عالم از زور خودی است پس بقدر استواری زندگی است

کائنات کی وہ ہستیاں جن کی تالیف اور ترکیب محکم نہیں ہوتی اس صدمہ سے بالکل

---

[1] خطبات ص۱۲۲

منتشر اور منفرق ہو جاتی ہیں اور ان کی تالیفی ہیئت فنا ہو جاتی ہے[1] صرف مستحکم تالیف والی شخصیتیں اس کو جھیل جاتی ہیں۔

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

لیکن ضعف اور اضمحلال سے وہ بھی نہیں بچتیں۔ اقبالؔ کے نزدیک یہ ضعف اور اضمحلال کا وقفہ ہی برزخی حیات ہے۔ یہ وقفہ ایک حیثیت سے آئندہ مناظر اور آئندہ ماحول کے لئے تربیت کا وقفہ بھی ہے۔ زندگی کے اس درجے میں حقیقت کے نئے مناظر اور نئے رخ محسوس ہونے لگتے ہیں اور بدلے ہوئے ماحول کے ہلکے اثرات نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ شخصیتیں اس درجۂ حیات میں اپنے آپ کو نئے ماحول کے مطابق بنانے کی اور اپنے آپ میں نئے مناظر کو محسوس کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کی جدوجہد شروع کر دیتی ہے حشر پر زندگی کا یہ دور ختم ہو جاتا ہے اور اخروی زندگی شروع ہو جاتی ہے[2]۔

نظر اللہ پر رکھتا ہے مسلمان غیور موت کیا شئے ہے فقط عالم معنی کا سفر

منتشر اور فنا کرنے والی قوتوں کا مفتوح ہو جانا اور ان تمام موانع اور عوائق کا مغلوب ہو جانا جو زندگی کی مزید ترقی میں حائل ہیں۔ اور آزادی کے ساتھ انسان کی بڑھتی ہوئی صلاحیتوں کا پھلنا پھولنا جنت ہے، دنیاوی اعمال کی وجہ سے جو شخصیتیں جامد اور بے حس ہو چکی ہیں اور اپنے آپ کو اس ماحول کے مطابق نہیں بنا سکی ہیں ان کا اپنے آپ کو حساس بنانے کی جدوجہد کرنا جہنم ہے[3]۔

ابن عربی کے یہاں برزخی اور اخروی حیات کے متعلق اگرچہ اتنی دقیق تفصیل نہیں ہے لیکن ان کے خیالات کی رفتار بعینہٖ یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عالم آخرت بالکل نئے یا ایک دوسرے سے علیحدہ عالم نہیں بلکہ اسی عالم کے مسلسل اور نہ ختم ہونے والے

---

[1] مقدمہ ص۲۳ ۔ [2] خطبات ص۱۲۶ ۔ [3] خطبات ص۱۷۱

تغیروں اور تبدیلیوں میں سے خاص تغیرات اور تبدیلیاں ہیں[1] " انسانی تخم اسی دنیاوی عالم میں پڑتا ہے" اور وہ دنیاوی بطن میں نشوونما پاتا رہتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس عالم میں اس کا نشوونما اس حد تک ہو سکتا ہے جس حد تک دنیاوی بطن میں ممکن ہے، چنانچہ جس طرح ماں کے پیٹ میں انسانی نشوونما کی تکمیل نہیں ہو سکتی اسی طرح دنیا کے پیٹ میں بھی اس کے نشوونما کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ تکمیل کے لئے دوسرے عالم میں جانا پڑتا ہے" وہ اس بطن سے نکل کر عالم برزخ میں داخل ہوتا ہے۔ یہ عالم اس کا مولا ہے۔ وہاں اس کی روز حشر تک اسی طرح تربیت ہوتی ہے۔ جیسے بچے کی " جب نشوونما کی تکمیل ہو چکتی ہے تو اخروی حیات کا درجہ آتا ہے۔ جس میں لوگ ایسی قوت اور طاقت حاصل کر لیتے ہیں جس کے بعد کسی ضعف اور اضمحلال کا خطرہ نہیں رہتا۔ اور وہ اس قدر تکمیل پا چکا ہوتا ہے کہ "دنیا میں جو چیزیں محض معنوی اور تخیلی حیثیت رکھتی ہیں اس عالم میں وہ اس کے لئے محسوس حیثیت اختیار کر لیتی ہیں[2] " گویا شیخ کے نزدیک عالم آخرت نئے مناظر اور نیا ماحول رکھتا ہے جن کو محسوس کرنے کے لئے خاص قسم کی تربیت اور خاص قسم کی نشوونما کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مخصوص تربیت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان بالکل نئی قسم کی چیزوں کو محسوس کرنے لگتا ہے جن کو محسوس کرنے کی صلاحیت اس عالم میں پیدا نہیں ہوتی اور نہ یہ صلاحیت اس کے لیے اس عالم میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے۔ مزید برآں اس کی نشوونما اس قدر تکمیل پا چکی ہے کہ پھر انسانی زندگی کے لئے کسی قسم کے ضعف اور اضمحلال کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

تقدیر اور جبر و اختیار

اقبال اور ابن عربی دونوں کے نزدیک تقدیر کوئی ایسا خارجی نوشتہ نہیں ہے جو

---

[1] فتوحات جزء سوم صفحہ ۲۵۳ ۔ [2] ایضاً جزء چہارم صفحہ ۱۵۶

چیزوں کو جبراً ان کی خواہشوں کے خلاف کسی خاص طرف پھیر دیتا ہے بلکہ حقیقتاً تقدیر کا مدار اشیاء کی اپنی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں پر ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ اشیاء کی علمی صورتیں موجود ہونے سے پہلے باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ اشیاء اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف استعدادوں کی حامل ہیں۔ بعض تغیر پذیر ہیں اور بعض ناقابل تغیر۔ پھر ان تغیر پذیر اشیاء میں بھی قسم قسم کے تغیروں اور تبدیلیوں کی صلاحیتیں ہیں۔ ان میں مختلف اعمال وافعال کے میلانات اور عواطف ہیں۔ مگر یہ سب ان کی ذاتی خصوصیتیں ہیں جن میں کسی بیرونی اور خارجی سبب اور علت کو دخل نہیں۔ باری تعالیٰ ان اشیاء کے ضمن میں ان کے ان واخصی حالات سے بھی واقف ہے اس کا اشیاء کے متعلق یہی قبل الایجاد علم اشیاء کی تقدیر ہے۔ چنانچہ وہ اپنے اس علم کے مطابق اشیاء کو پیدا یا ظاہر کرتا ہے۔ لہذا جہاں تک تقدیر یعنی ان کے قبل از خلق علم کا تعلق ہے اشیاء کو مجبور نہیں کہا جا سکتا۔[۱]

اقبال کا خیال ہے کہ وہ تخلیقی حرکت یا مستمر حقیقت جو وجود کی اساس ہے اپنی مجموعی حیثیت میں ایک بسیط وحدت ہے۔ یہ بسیط وحدت خارجی عالم میں مسلسل پھیلتی اور بڑھتی چلی جاتی ہے اس کے آگے کو پھیلنے اور بڑھنے ہی سے افعال یا اشیاء صورت پذیر ہوتے ہیں۔ اس بسیط اور سیال حقیقت کا بطن اپنے تمام افعال اور اشیاء کی ذاتی صلاحیتوں پر اور ان کے ارتقائی امکانات پر مشتمل ہے چنانچہ اس وحدت سے اس کے مسلسل سیلان اور روانی میں جو افعال یا اشیاء صورت پذیر ہوتی ہیں وہ ان استعدادوں اور قابلیتوں کے تحت ہی ہوتی ہیں جن پر وہ مشتمل ہیں۔ کیونکہ کوئی چیز اور کوئی فعل اپنی اس استعداد اور قابلیت سے آگے نہیں بڑھ سکتا جو اس کی ذاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اپنی مجموعی حیثیت میں بسیط وحدت جس میں اس کے افعال کی استعدادیں اور ارتقائی

---

[۱] فتوحات جزء چہارم ص ۱۶ خصوص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیہ

امکانات مخفی ہیں تقدیر ہے۔ گویا تقدیر ایک شئے کی ذاتی اہلیت اور اس کی رسائی کی وہ آخری اندرونی حد ہے جہاں تک وہ شئے ترقی کر سکتی ہے۔

چہ می پرسی چہ گوں است وچہ گوں نیست — کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست

چہ گویم از چگوں و بیچگوں نشس — بروں مجبور و مختار اندرونش

اقبال کے نزدیک اشیاء کے یہ ارتقائی امکانات غیر محدود ہیں اس لئے اشیاء اپنی حیثیت میں بالکل آزاد ہیں۔ جن کے بڑھنے کے لئے لامتناہی میدان موجود ہے۔

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست — زانکہ تقدیرات حق لا انتہاست

ان کے لئے پہلے سے مقرر کیا ہوا کوئی منصوبہ نہیں ہے جس کے تحت ان کو بڑھنا ہے۔ نہ ایسا ہے کہ کوئی بیرونی طاقت انہیں کسی مقررہ سمت میں کھینچے لئے جا رہی ہے۔ تخلیقی حرکت کامل طور پر آزاد ہے۔ اس سے ظاہر ہونے والے افعال خود اس کے اپنے افعال ہیں جن میں کسی دوسرے کی کوئی ذمہ داری شامل نہیں۔ ان کی جو کچھ ذمہ داری ہے وہ اس پر ہے[1]

ابن عربی چونکہ ممکنات کے ذاتی وجود کو تسلیم نہیں کرتے ان کے نزدیک ممکنات کی ہستی باری تعالیٰ کی ہستی کا سایہ ہے۔ حقیقی ہستی صرف باری تعالیٰ کی ہے۔ بنا بریں ہر قسم کے افعال اور صفات خواہ ان میں ممکنات کا توسط ہو یا نہ ہو اپنا وجود نہیں رکھتے، وہ سبھی باری تعالیٰ کے افعال اور صفات کا پرتو ہیں۔ چنانچہ جہاں تک تقدیر کا تعلق ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ خود ممکنات کی اپنی صلاحیتوں کے علم کا نام ہے لیکن جہانتک خود ممکنات کے افعال کا تعلق ہے۔ ممکنات کو مختار نہیں کہا جا سکتا۔ جبر کے اگر یہ معنی ہیں کہ کسی چیز سے اس کے ارادے اور خواہش کے خلاف کوئی فعل سرزد کرانا تو اس معنی میں ممکنات میں سے کوئی ممکن مجبور نہیں۔ اس لئے کہ شیخ کے نزدیک ممکنات کا ارادہ

---

[1] خطبات صفحہ ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۷۰، ۱۰۹، ۱۵۲

اور خواہش رکھنا بالکل بے معنی ہے۔ ارادہ اور خواہش صرف خالق ممکنات کے لئے سزاوار ہے کائنات میں صرف اسی کی مرضی اور ارادہ کام کر رہے ہیں۔ ہاں اگر جبر کے معنی فقط اتنے ہیں کہ کسی چیز سے بلا اس کے ارادے اور بغیر اس کی خواہش کے کسی فعل کا سرزد کرانا تو اس معنی میں شیخ کہتے ہیں کہ تمام کائنات مجبور رہے ہے

زمانہ

اقبال اور ابن عربی دونوں کے نزدیک زمانہ اپنے متعارف معنی کے اعتبار سے کوئی حقیقی ہستی نہیں رکھتا ابن عربی کہتے ہیں کہ یہ متعارف زمانہ طبعی اجسام کے عوارض اور انتزاعات میں سے ایک عرض اور ایک انتزاع ہے۔ فلک الافلاک (نواں آسمان) یا دوسری وضع اور مقام رکھنے والی چیزوں کی حرکت سے اس کا انتزاع اور استنباط ہوتا ہے[1]۔ اقبال اس کو مکانی زماں کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک وضع اور مکان یا مقام رکھنے والی چیزوں کے باہم مکانی تعاقب سے یعنی ان کے یکے بعد دیگرے مسلسل مقام بدلنے سے اس کا استنباط ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اقبال کے نزدیک بھی ہمارے متعارف زمانے کی بنیاد وضع اور مقام رکھنے والی چیزوں کی مکانی حرکت پر ہے۔ یہی وہ وقت ہے جو بہتے ہوئے دریا کی مانند چپ چاپ چلا جا رہا ہے اور جو گذر جاتا ہے وہ کبھی واپس نہیں آتا۔

وقت را مثل مکاں گسترده امتیاز دوش و فردا کرده

قدم، حدیث، تقدم، تاخر اور معیت کی نسبتیں زمانے کے اس مفہوم سے متعین ہوتی ہیں۔

قدیم و محدث ما از شمار است شمار ما طلسم روزگار است

---

[1] فتوحات جزء اول ص۴۵ جزء دوم ص۳۵ چہارم ص۲۱۹۔ [2] فتوحات جزء دوم ص۴۵۵، ایضاً جزء سوم ص۵۴۶، جزء اول ص۳۲۵

دن رات، ہفتہ، اور ماہ وسال اسی زمانے کے اجزاء ہیں جن کا آفتاب کے طلوع وغروب اور اس کی حرکت سے اندازہ کیا جاتا ہے[1]

در گل خود تخم ظلمت کاشتی   وقت را مثل خطے پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار   فکر تو پیمود طول روزگار

اس متعارف مفہوم کے علاوہ اقبال اور ابن عربی دونوں کے نزدیک زمانے کا ایک مفہوم اور بھی ہے زمانہ اپنے اس مفہوم کے اعتبار سے محض تاثیر اور فعل ہے۔ اس کو اس کی باطنی اور اندرونی حیثیت میں "آن" "آب" یا لمح بصر سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس آن یا آب کی خارجی عالم میں شمسی دنوں کے پیمانے سے مقدار طویل بھی ہوسکتی ہے۔ اقبال اور ابن عربی ان نقطوں پر متحد ہونے کے باوجود زمانے کے اس مفہوم کی توجیہ اور تعیین میں مختلف ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ ذات سے افعال یا اشیاء کا ظہور ان کی اپنی استعدادوں کے مطابق مسلسل یا یکے بعد دیگرے ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہونے والے افعال یا اشیاء بسیط صورت میں ذات میں مضمر ہیں۔ جنکا اپنی باطنی حیثیت میں امتیاز محض کیفی ہے افعال اور ان اشیاء کا ظہور چونکہ تدریجی اور یکے بعد دیگرے ہے لہذا ذات کے اندر ان کی یہ ظہور کی تدریج بھی کیفی حیثیت میں موجود ہے۔ گویا اشیاء کے ساتھ ساتھ پورا زمانہ بھی بسیط وحدت کی صورت میں مضمر ہے۔ باطنی حیثیت میں اس کی تعبیر ایک آن یا آب سے ہی کی جاسکتی ہے۔ ذات کے پھیلنے یا ظاہر ہونے سے جس طرح اشیاء اور افعال پھیلتے اور ظاہر ہوتے جاتے ہیں بالکل اسی طرح یہ بسیط آن بھی پھیلتی اور بڑھتی جاتی ہے اس طرح کہ ماضی مسلسل آگے بڑھتا جاتا ہے جس سے حال اور آگے ایک

---

[1] مقدمہ ص ۲۵ خطبات ص ۶۴

کھلے ہوئے امکان کی صورت میں استقبال ہوتا ہے۔ زمانہ اپنے تصور کے اعتبار سے بقاء محض اور استمرار خالص ہے۔ یہ زمانہ متعارف زمانے کا پابند نہیں۔ بلکہ اس کا خلاق ہے۔ اس میں ذات کے اعتبار سے نہ تعاقب ہے اور نہ تسلسل۔ اس کا ظہور گویا خود اشیاء کا اظہار ہے۔ اور ساتھ ساتھ متعارف زمانے کا بھی یہ خود تاثیر اور تخلیق ہے[1]

اصل وقت از گردش خورشید نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست
زندگی از دہر و دہر از زندگی است — "لاتسبوا الدہر" فرمان نبی است

ابن عربی کے نزدیک زمانے کی اس دوسری حیثیت کا مدار باری تعالیٰ کی شان پر ہے۔ باری تعالیٰ کی شئون غیر محدود ہیں۔ جو مسلسل پھیلتی رہتی ہیں۔ اس آن اس کی ایک شان ہے اور دوسری آن میں دوسری شان۔ ایک شان سے دوسری شان میں تبدیلی اتنی تیز ہوتی ہے کہ اس کی حقیقی تعبیر ممکن نہیں۔ افہام و تفہیم کی سہولت کے لئے اس کو لمح بصر (پلک کی جھپک) یا آن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ابن عربی قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کی ہر شان فعل اور تاثیر ہے جس سے ممکنات کا اپنی استعدادوں کے مطابق ظہور ہوتا ہے۔ چونکہ ممکنات کی استعدادیں مختلف ہیں اس لئے خارجی عالم میں اس کی اس شان کن فیکون کا ظہور شمسی ایام کے پیمانے پر مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کی یہ شان اور "کن" جو اپنی اندرونی حیثیت میں لمح بصر یا آن سے زائد نہیں خارجی عالم میں ہزاروں سال تک ممتد ہوسکتی ہے۔ مگر اس کی یہ وسعت اور امتداد تاثیر اور تخلیق کے اعتبار سے نہیں ہے کیونکہ اس اعتبار سے تو وہ آنی ہے۔ بلکہ اس کی یہ وسعت اور امتداد و اثر مخلوق کے اعتبار سے ہے جس میں خود ممکن یا اثر کی استعداد کو دخل ہے[2]

---

[1] مقدمہ ص ۲۳، ۲۵ خطبات ص ۶۳، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۹۰، ۱۰۷، ۱۰۹

[2] فتوحات جزء اول ص ۲۳۵ جزء چہارم ص ۴۲۵ ایضاً جزء اول ص ۲۳۵

وحدتِ وجود

ابن عربی تو نہ صرف یہ کہ وحدت وجود کے سرگرم حامی ہیں بلکہ بعض علماء کا تو خیال ہے کہ وہ مسلمانوں میں سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس خیال کو پیش کیا اور کم ازکم یہ تو ناقابل انکار حقیقت ہے کہ انہوں نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اس خیال کو پھیلا کر ایک نظام کی صورت میں مرتب کیا۔ اقبال کے اگر تمام مابعد الطبیعیاتی خیالات پر ایک مجموعی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی وجود کی وحدت کے قائل ہیں۔ لیکن تاہم وحدت وجود کے دونوں تصوروں میں کافی اختلاف ہے۔

اقبال کے نزدیک موجودات کی اصل ایک متعین اور بسیط وحدت ہے جو غیر محدود فعلی اور تخلیقی صلاحیتوں کی حامل ہے۔ یہ وحدت روحانی نوعیت کی لافانی حیات ہے۔ علم ارادہ اور مقصدیت اس میں باہم دیگر اس طرح پیوست ہیں کہ ایک کی حقیقت دوسرے کے بغیر ممکن نہیں۔ اظہار ذات اس وحدانی حقیقت کا ذاتی تقاضا ہے۔ یہ تقاضا علم وارادہ کے تحت ہے۔ اظہار ذات کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کی فعلی اور تخلیقی صلاحیتیں بروئے کار آجائیں چنانچہ ہمیشہ سے ذات اپنی ذات کے اس تقاضے کو پورا کر رہی ہے۔ اس کے ظاہر ہونے کے معنی ہیں۔ ان اشیاء یا افعال کا مسلسل تدریجی ظہور جو بسیط کیفیتوں کی صورت میں ذات کے بطن میں پوشیدہ ہیں۔ ان افعال اور اشیاء کے بقدر استعداد یکے بعد دیگرے ظہور سے مکانی اور زمانی نسبتیں متعین ہوتی ہیں۔ چونکہ اقبال کے نزدیک وجود کی اصل اور اس کا جوہر حرکت ہے لہذا یہ اشیاء اور افعال بھی حرکتیں ہیں۔ گویا ہستی حرکت کا ٹھاٹھیں مارتا ایک بے پایاں سمندر ہے جو ہمیشہ سے ہمیشہ تک کے لئے آگے بڑھتا چلا جارہا ہے۔ اسی سے اس میں اور چیزیں صورت پذیر ہورہی ہیں۔

چو موج از بحر خود بالیدہ ام من   بخود مثل گہر پیچیدہ ام من

یہ مسلسل اور مستمر وجودی حرکت اپنے باطن اور اندرون کے اعتبار سے واحد ہے مگر ظاہری اور بیرونی رُخ کے اعتبار سے ساکن اور جامد شخصیتوں کے مجموعے ہیں۔

خود شکن گردید و اجزا آفرید   اندکے آشفت و صحرا آفرید

گویا شخصیتیں اس ذاتِ واحد کے خاص خاص افعال یا خاص خاص صورتیں ہیں۔ مرکزِ حرکت اور منبع حیات سے جو ایک تکاثفی نقطہ ہے گوناگوں حرکتیں آگے بڑھتی ہیں اور پھیلتی جاتی ہیں باہم ہوکر تالیف اور ترکیب سے اشیاء ظاہر ہوتی ہیں اور یہی اس ذات واحد کا ظہور ہے[1]

باش تا عریاں شود ایں کائنات   شوید از داماں خود گرد جہات
در وجود او نہ کم بین و نہ بیش   خویش را بینی از و او را ز خویش

ابن عربی اس ذات واحدہ کو جو ان کے نزدیک کل موجودات کی اصل ہے مبہم عام اور بے تعین تسلیم کرتے ہیں۔ ذات کے ظہور کے لئے اس کا متعین ہونا ضروری ہے۔ تعینات اور تشخصات کا اعتبار کئے بغیر کسی مطلق اور عام ذات کا ظہور ممکن نہیں۔ کائنات اس ذات کے تعینات کا نام ہے۔ ان تعینات کی اپنی کوئی مستقل ہستی نہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بس یہ ہیں کہ ذات ایک خاص نوعیت کی ہستی رکھتی ہے یعنی اس کا وجود ایسی نوعیت کا ہے کہ اس سے اُن تعینات اور خصوصیات کا استخراج اور استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اگر ذات سے قطع نظر کر لی جائے تو جہاں تک ان تعینات اور تشخصات کا تعلق ہے وہ کوئی ہستی نہیں رکھتے وہ فقط ذات کی ہستی کا پرتو ہیں[2]

---

[1] مقدمہ صفحہ ۱، خطبات صفحہ ۵۲، ۶۵، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۹۹، ۱۰۷، ۱۹۹، ۱۲۴، ۲۰۷،

[2] فتوحات جزاول صفحہ ۱۳۱، ۱۸۱، ۱۸۲، جزو دوم صفحہ ۵۳، ۲۰۹، ۳۱۳، کتاب الاجوبۃ سوال صفحہ ۵۰، ۶۵، رسالہ مراتب وجود، فصوص کلمہ طیبہ کلمہ شعیبیہ، کلمہ انباسیہ، کلمۃ الالیاسیہ، کتاب الفصوص۔ نص اول۔

اقبال اور ابن عربی کے مذکورۂ صدر خیالات پر اگر گہری نظر ڈالی جائے اور ان کے مشترک اور ممتاز نقطوں کا تجزیہ و تحلیل کی جائے تو واضح ہو جائے گا کہ بعض نظریہ مثلاً کائنات کی تبدیلیوں کا ارتقائی ہونا یا دنیوی برزخی اور اخروی حیات کی توجیہیں، ان میں محض اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔ ابن عربی کے یہاں جو خیال مجمل اور غیر مشرح ہے اقبال کے یہاں اسی کی توضیح اور تشریح ہے۔ لیکن جہاں دونوں کے افکار میں حقیقی فرق ہے تو اس کا تعلق حقیقتاً زیر نظر تصورات کے بجائے دونوں نظاموں کی اصولی اور اساسی خصوصیتوں سے ہے۔ بلکہ دونوں کے افکار کے بنیادی اختلاف کا ہی نتیجہ ہے مثلاً کائنات کے تغیر و تبدل کی نوعیت دونوں کے یہاں الگ الگ ہے۔ اقبال کائنات میں تکرار اور اعادے کو ممکن نہیں جانتے۔ مگر ابن عربی کے نزدیک زیادہ سے زیادہ تکرار اور اعادے کا وقوع نہیں۔ ابن عربی کے نزدیک ہر شئے جہاں تک اس کی ذات اور حقیقت کا تعلق ہے قدیم ہے۔ کیونکہ ممکنات کی حقیقت اور ذات خود باری تعالیٰ کی ذات ہے۔ محض اس کی شخصیت اور تعینی حیثیت یا صورت حادث ہے۔ اقبال کے نزدیک اشیاء اپنے مستمر سلسلے اور دائمی روانی سے الگ ہو کر اپنی منفصل حیثیت میں کامل طور پر حادث ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات آزاد ہے اور ابن عربی کے نزدیک مجبور۔ حقیقی زمانے کے دونوں تصور رکھتے ہیں۔ وحدت وجود کے دونوں قائل ہیں مگر دونوں میں کافی فرق ہے۔

حرکت کو کائنات کی اصل مان کر جیسا کہ اقبال کا خیال ہے نہ تو اعادہ اور تکرار کو ممکن کہنا صحیح ہے اور نہ تغیر و تبدل کو محض صورتوں تک محدود کرنا۔ اسی طرح کائنات کو ایک متعین اور مستمر وحدانی حقیقت تسلیم کر لینے کے بعد وحدانی سلسلے کے بجائے الگ الگ شخصیتوں کے محسوس ہونے کی توجیہ یہ فرض کئے بغیر ممکن نہیں کہ انسانی عقل و فکر کی خاصیت ہی یہ ہے کہ وہ مستمر حرکت و سیلان کو پارہ پارہ کر کے اور پھر ان کو جامد اور قائم بنا کر ہی گرفت کر سکتی ہے اور اس توجیہ کے تحت اشیاء کے حدوث کی تشریح ہو سکتی ہے۔

جو اقبال نے کی۔ چونکہ اقبال اس مستمر تخلیقی حرکت کو آزاد تسلیم کرتے ہیں اس لئے شخصیت یا خودی کو بھی آزاد اور مختار کہنا پڑتا ہے لیکن ابن عربی کی تشریح وجود کی بناء پر کسی چیز کا بھی آزاد اور مختار ہونا ممکن نہیں۔

زمانے کے حقیقی مفہوم کے تعین میں جو فرق ہے اس کو اگر غور سے دیکھا جائے تو وہ بھی ذات اور اس کے افعال کی نوعیت میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔ اگرچہ ابن عربی اور اقبال دونوں نے حقیقی زمانے کا معیار باری تعالیٰ کے فعل اور اس کی شان کو ہی قرار دیا ہے۔ لیکن ابن عربی کی تشریح کے اعتبار سے اس کا فعل یا اس کی شان ایک آنی حقیقت ہے لیکن اقبال کی تشریح کو دیکھتے ہوئے باری تعالیٰ کا فعل ایک نہ قطع ہونے والی تخلیقی حرکت ہے۔ یہی فعل اقبال کے نزدیک حقیقی زمانے کا معیار ہے۔ لہذا جس طرح فعل ایک مستمر اور آگے کو بڑھتی ہوئی حرکت ہے اسی طرح زمانہ بھی ایک مستمر اور آگے کو بڑھتی ہوئی شے ہے۔ ذات اندرونی حیثیت میں ایک بسیط عضوی وحدت ہے جس میں اس کے تمام افعال مجملاً موجود ہیں۔ لہذا ان افعال کے مطابق ہی ذات کا اندرونی زمانہ ہے جو ذات میں ایک بسیط یا آنی حیثیت میں موجود ہے۔

اقبال اور ابن عربی دونوں وجود اور ہستی کو وحدانی حقیقت تسلیم کرتے ہیں لیکن اس وحدانی حقیقت کی تشریحیں اور ان کی خصوصیات دونوں کے نزدیک اصولی طور پر ایک دوسرے سے ممتاز ہیں لہذا اقبال کی وحدت وجود کی تشریح کا ابن عربی کی تشریح مختلف ہونا بھی ضروری ہے۔

خلاصہ یہ کہ ابن عربی اور اقبال کے خیالات میں جو حقیقی فرق ہے وہ اُن کے اصولی اختلاف کا ضروری نتیجہ ہے۔ جہاں تک دونوں کی توجیہوں اور تشریحوں کے مأخذ کا تعلق ہے دونوں عقل و وجدان کی نہایت نازک اور دقیق تحلیلوں پر مبنی ہے ہر نظام اپنے عہد کے تصورات اور خیالات کا عکس ہے۔ اقبال کے افکار موجودہ عہد کی

عقیلات کی نمائندگی کر رہے ہیں اور ابن عربی کے تصورات ان کے عہد کی عقلیت کی۔ اصل حقیقت کیا ہے غالباً ہر عقلی موشگافی سے برتر اور ہر منطقی نظم و استدلال سے بلند ہے

نے عقل بغایت جلال تو رسد ۔۔۔ نے فکر بکنہ لایزال تو رسد
در کنہ کمالت نرسد ہیچ کسے ۔۔۔ کو غیر تو، تا کنہ کمال تو رسد

عرضداشت

خریدار اور ممبران حضرات کو یہ معتبر اطلاع دی جا رہی ہے کہ ماہ جنوری ۱۹۷۵ء سے حلقۂ معاونین علم کا شعبہ ختم کر دیا گیا تھا۔ کچھ پرانے ممبران خصوصی تعلقات ہونے کی بنا پر اب تک یہ سلسلہ تھوڑے اضافے کے ساتھ چلتا رہا۔

پہلے اس قدر دقتیں اور مشکلات نہیں تھیں حالات کی پیچیدگیاں اور کاغذ کی بے پناہ مہنگائی یعنی اقتصادی و بحرانی کیفیت کے پیش نظر مراعات کا یہ سلسلہ بالکل ختم کر دیا گیا ہے اس لیے کارکنانِ ادارہ معذرت پیش کرتے ہیں، کم سے کم پچاس روپے کا حلقہ رکھا ہے اس سلسلہ میں استدعا ہے کہ آپ معاونین عام والے حضرات پچاس روپے والے شعبہ معاونین کے ممبر بن جائیں اور مزید اپنے حلقۂ احباب میں سعی فرمائیں۔

عمید الرحمٰن عثمانی

جنرل منیجر ندوۃ المصنفین و رسالہ برہان دہلی، اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

فکرِ اقبالؔ کے چند پہلو

جناب وقار احمد صاحب رضوی

اقبال نے جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے سے اپنا موازنہ کرتے ہوئے کہا تھا

او چمن زادے، چمن پروردۂ   من دمیدم از زمین مردۂ

مگر عجیب بات ہے کہ اسی زمین مردہ سے تین گلہائے سرسبد پیدا ہوئے جنھوں نے اپنی نواہائے گرم سے اپنے عہد کے تہذیب وتمدن اور تعلیم وتربیت کو متاثر کیا میری مراد ہے بیدلؔ، غالبؔ اور اقبالؔ سے یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ غالب کی طرح اقبال بھی بیدل سے متاثر ہوئے۔ اس لحاظ سے غالبؔ اور اقبالؔ، بیدلؔ کی فکر کے پروردہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیدلؔ کا انفس وآفاق کا مشاہدہ گہرا ہے۔ اور ان کی شاعری حکیمانہ تفکر کی حامل ہے۔ اسی لئے غالب نے بیدل کو "بحر بیکران اور محیط بے ساحل" کہا ہے۔ گوئٹے کے افکار پر حافظ، سعدی، فردوسی اور عطار کے تخیلات کا اثر ہے۔ اس کا اشارہ اقبال کے اس شعر میں ملتا ہے۔

پیر مغرب شاعر المانوی   آن قتیل شیوہ ہائے پہلوی

غالب اپنے آپ کو ایران کے شعراء ــــ عرفی، نظیری، ظہوری، صائب، طالب اور کلیم کے زمرے میں شامل کرتے تھے۔ مگر دانائے ضمیر کائنات۔ علامہ اقبال نے کبھی تعلی سے کام نہیں لیا۔ ان کو اپنے کلام پر زعم نہیں تھا۔ وہ شراب علم کے متوالے تھے۔ اور عظمت فکر کے آئینہ دار۔ یہی سبب ہے کہ غالب کے مقابلہ میں ان کی فکر بلند سے بلند تر پرواز کر سکی۔ وہ احترام انسانیت کے شاعر تھے اور عظمت آدم کے نقیب۔ اقبال نے

مغربی افکار و خیالات کا مطالعہ کیا۔ اور قوم کو بادۂ انسانیت کے عشق سے سرشار کیا۔ اور انسان کی بھلائی اور بہتری کے لئے کوشش کو مقام انسانیت سے تعبیر کیا ؎

برتر از گردوں مقام آدم است — اصل تہذیب، احترام آدم است

(جاوید نامہ)

اسی طرح بال جبریل کے اشعار بیسویں صدی کے انسان کی بھرپور اور پر اعتماد آواز ہے۔ جو کلبلائی ہوئی انسانیت کو دکھوں سے نجات دلانا چاہتی ہے۔ انھوں نے فطرت کے اس راز کو سمجھ لیا تھا کہ انسان ایک بندۂ آزاد ہے۔ وہ کسی کی غلامی کرنے کے لئے نہیں آیا۔ انسان اپنی بے بصری سے اپنے آپ کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑ لیتا ہے۔ اس لئے وہ ان تمام بتوں کو توڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو مذاہب کے درمیان رواداری کو مٹاتے ہیں اور خود غلامی کو فروغ دیتے ہیں ؎

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور — خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

یہ ایک حقیقت ہے کہ ابو الکلام کو جو شہرت دوام ملی تو وہ عشقِ قرآن سے اور اقبال نے جو گوہر آبدار سمیٹے تو وہ عشقِ رسول سے ؎

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست — اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

علامہ اقبال کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے انتہا عقیدت تھی ذکرِ رسولؐ سے ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے تھے۔ یہ ان کا عشق رسول ہی تھا جس نے ان کے کردار کی تعمیر کی اور ان کے عقائد کو پختہ کیا۔ اور ان کے دامن کو فکر کے گہر ہائے آبدار سے مالا مال کیا۔ اور وہ برہمن زادہ ہو کر کاشف اسرار و رموز فطرت بن سکے۔

علامہ اقبال نے قوم کو خواب خرگوش سے بیدار کیا۔ خودی اور خودداری کا سبق دیا۔ غلامی کی زنجیریں اور رہبانیت کا فسوں توڑا۔ علم و عمل کی طرف مائل کیا۔

وہ بادۂ تصوف کے لئے خمار تھے۔ مگر ان کے خیال میں تصوف میں غیر اسلامی عنصر کی شمولیت
نے اصلی رنگ کو بگاڑ دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اصل تصوف بایزید بسطامی، سلمان فارسی،
اور ذوالنون مصری کا ہے۔ بعد میں تصوف میں بدھ مت، ہندو مذہب، اور ویدانت
کے نو افلاطونی عناصر شامل ہوئے جن سے تصوف کو پاک ہونا چاہیے۔ وحدت الوجود،
تصوف کی ایک طرز فکر ہے۔ اس کی دو شاخیں ہیں۔ ایک ہمہ اوست او دوسرے ہمہ از اوست۔
ہمہ اوست کا مفہوم یہ ہے کہ خدا موجود ہے۔ خدا اور انسان متحدۃ الوجود ہیں یا عین
یک دیگر ہیں۔ ہمہ از اوست کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے علاوہ انسان بھی موجود ہے لیکن اس کا
وجود ظلی ہے اصلی نہیں ہے کیونکہ انسان قائم بالذات نہیں ہے جیسے درخت اور
سایہ اسی طرح تمام ممکنات کا وجود ظلی ہے۔ وحدت الوجود کی دو قسمیں ہیں۔ ایک
اسلامی دوسرے غیر اسلامی۔ اسلامی کی بھی دو تعبیریں ہیں۔ ایک شیخ محی الدین
ابن عربی کی اور دوسری شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کی۔ جس کو وہ وحدۃ الشہود
کہتے ہیں۔ شیخ اکبر اور مجدد الف ثانی دونوں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ وجود حقیقی صرف
اللہ کا ہے۔ اور ممکنات کا وجود ظلی ہے مگر شیخ اکبر کا کہنا ہے کہ یہ ظلِ موہوم ہے اور مجدد
الف ثانی فرماتے ہیں کہ یہ ظلِ موجود ہے۔ وجودی صوفیاء کا مسلک یہ ہے کہ حق تعالیٰ وجود
مطلق ہے۔ اس کے علاوہ کسی کو بھی وجود حقیقی حاصل نہیں ہے۔ ساری کائنات، وجود
باری کا ظل یا عکس ہے۔ عالم کا وجود ہے مگر وہ ظلی ہے حقیقی نہیں ہے اور غالب
ابن عربی کا تتبع کرتے ہیں، جبکہ اقبال مجدد الف ثانی کے پیروکار ہیں
اقبال، بیدل اور غالب سے اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کا مقصد
یا تہ یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو برقرار رکھے۔ لیکن اپنے اندر خدا کی صفات کا رنگ
پیدا کرے جیسے لوہا گرم ہو کر اپنے اندر آگ کے خواص پیدا کرتا ہے۔ اس لئے
انسان اپنی خودی کو برقرار رکھے۔ اور خدا جیسی صفات پیدا کرنے کی کوشش کرے

اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

از ضمیر کائنات آگاہ اوست تیغ لا موجود الّا اللہ اوست

بیدل، غالب اور اقبال میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اقبال نے مشرق و مغرب دونوں فلسفوں کا مطالعہ کیا تھا ان کا کلام فلسفیانہ حقائق سے معمور ہے۔ اقبال کے یہاں فلسفہ کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اور شاعری کا مرتبہ ثانوی ہے۔ جبکہ بیدل اور غالب کے ہاں صورت برعکس ہے۔ اقبال کندی، فارابی، ابن سینا اور ابن عربی کی صف میں کھڑے ہو سکتے ہیں۔ جبکہ بیدل اور غالب کے ہاں کوئی مربوط فلسفۂ حیات نہیں ہے۔ اقبال ایک مربوط ضابطہ حیات کے ترجمان ہیں۔ اور وہ ضابطہ حیات ہے قرآن اور اسلام۔ اس اعتبار سے اقبال پہلے فلسفی ہیں اور بعد میں شاعر۔ شاعری سے وہ ابلاغ کا کام لیتے ہیں ؂

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

بیدل اور غالب پہلے شاعر ہیں اور بعد میں فلسفی۔ اقبال۔ حقائق و واقعات کی روشنی میں کائنات کا مطالعہ کرتے ہیں۔ غالب، ذاتی احساسات کے ذریعہ دنیا کو پرکھتے ہیں۔ اقبال کا طائر فکر، حکومت اور فلسفہ کی بلندیوں پر سرگرم پرواز رہتا ہے۔ غالب نے اقبال کی طرح کسی دنیا کو بیدار کرنے کی کوشش نہیں کی۔ وہ پہلے فنکار ہیں اور بعد میں حکیم۔ ایک بات جو غالب اور اقبال میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ دونوں رجائی شاعر ہیں۔ اقبال مصائب و مشکلات سے کھیلنا پسند کرتے تھے کیونکہ زندگی کا لطف ان سے مقابلہ کرنے میں ہے۔ ان سے مایوس ہونے میں نہیں ہے۔ غالب کا کوئی مربوط فلسفہ نہ تھا۔ جیسا کہ اقبال کا فلسفہ خودی ہے۔ غالب کے ہاں بھی فلسفیانہ اشعار ہیں مگر وہ بیدل کا اثر ہے۔ غالب کے ہاں خیال اور جذبات کا امتزاج ہے جو ان کے

عقلی تجربات۔ شاعرانہ احساسات اور فنی شعور کو نکھار سکا مگر ان کی شاعری میں وہ فلسفیانہ تعمق پیدا نہ ہو سکا جو اقبال کے ہاں ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ غالب نے اقبال کی طرح فلسفہ کی تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ اقبال کے ہاں فلسفہ کے ساتھ ساتھ اخلاقی تعلیمات بھی ہیں۔ جس کے لئے انھوں نے مولانا روم کو اپنا پیرومرشد بنا لیا

پیر رومی خاک را اکسیر کرد　　　　از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

زندگی ایک لامتناہی شئے ہے جو نہ کبھی فنا ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہی اسے امروز و فردا سے ناپا جا سکتا ہے۔ زندگی ستاروں کی مانند ہے۔ وہ ستارے جو حباب کی طرح بنتے بھی ہیں اور مٹتے بھی ہیں۔ وہ بلند کوہسار کی چوٹی کو چھوتے ہوئے بارش کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں۔ زندگی رواں دواں ہے۔ چمن میں پھول آتے ہیں اور مرجھا جاتے ہیں۔ اور پھر نئی بہار دکھاتے ہیں۔ جس طرح بلبل کا چہچہانا اور دریا کا بہنا مسلسل ہے۔ اقبال اسی تسلسل حیات کے قائل ہیں۔

اقبال، علم، عشق اور عقل کی طاقتوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ علم کے جویا ہیں اور عشق کے پرستار۔ وہ علم سے دماغ کو روشن کرتے ہیں۔ اور عشق سے دل کی رہنمائی کا کام لیتے ہیں۔ وہ خالص علم یا عقل پر زور نہیں دیتے بلکہ عقل اور عشق دونوں کو ساتھ لے کر چلتے ہیں۔ کیونکہ خالص علم کے بل بر رازی فلسفہ کی ڈور سلجھاتے رہے مگر سرا نہ ملا :-

ع　گرہ کشا د نہ رازی نہ صاحب کشاف

اسی طرح امام غزالی نے علم حاصل کیا تو دل کو چین نصیب نہ ہوا۔ بصارت کی آنکھ بند کی اور بصیرت کے میدان میں آئے۔ عشق و نظر کو اختیار کیا تو دل کو چین ملا۔ علم کی کامیابی کے لئے سپاہ عشق کی ضرورت ہے۔ علم بغیر عشق کے طاغوتی طاقت ہے اور اگر علم عشق کے ساتھ ہو تو لاہوتی قوت بن جاتا ہے ؎

علم بے عشق است از طاغوتیاں   علم با عشق است از لاہوتیاں

اقبال کا کہنا ہے کہ علم حقیقت قدرت الٰہی ہے۔ جو کائنات کے خارجی اور ذہنی تصورات مہیا کرتا ہے۔ انسان کو جو فرشتوں پر فوقیت ملی وہ علم ہی کی وجہ سے ملی۔ قرآن نے کہا ہے: عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا۔ مگر اقبال علم کے ساتھ دولت عشق کے بھی طالب ہیں۔ کیونکہ عشق سے فکر میں نکھار آتا ہے۔ اور گفتار میں شیرینی اور کردار میں پختگی آتی ہے۔ علم ایک مصور کی طرح ہے جو ہر چیز کی تصویر ہو بہو کھینچ دیتا ہے۔ علم ایک آئینہ ہے۔ علم سے انسان تحقیق اور جستجو میں مصروف ہوتا ہے۔ نامعلوم کو معلوم کرتا ہے۔ اور حکمت کے موتی رولتا ہے مگر عشق کا درجہ پھر بھی علم سے بلند ہے ؎

علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب

علم، دولت عشق سے بہرہ مند ہو تو زور پکڑتا ہے۔ ورنہ وہ ایک خالی نیام کسی طرح ہے۔ علم فقیہہ و حکیم تو بن سکتا ہے مگر دانائے راز نہیں بن سکتا۔ علم ہو ہائے را ہے۔ دانائے راہ نہیں۔ وہ روشنی کا جویا تو بن سکتا ہے مگر سراپا روشنی نہیں۔ سراپا روشنی بننے کے لئے علم کو عشق کی مدد کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رومی، عشق کے زور سے جیتا اور بوعلی سینا معقولات کے گرد و غبار میں پھنس کر رہ گیا۔ امام غزالی فلسفہ کی بھول بھلیوں میں گم ہو گئے۔ اور رازی عقل کی راہ میں مقام خبر تک تو پہنچ سکے مگر مقام نظر حاصل نہ کر سکے۔

رومی اور اقبال علم کو اہمیت دیتے ہیں۔ مگر نظر اور بصیرت کے علم سے بہتر مانتے ہیں۔ علم سے کائنات کی رونق میں اضافہ ہوتا ہے۔ علم ستاروں پر کمند ڈال سکتا ہے۔ اور بحر و بر اور ماہ و خورشید کو مسخر کر سکتا ہے۔ مگر دلوں کو مسخر کرنے کے لئے علم کی نہیں عشق کی ضرورت ہے۔ دل کا سکون، عشق سے ملتا ہے۔ دل کا سکون اصل چیز ہے۔ دل کی بربادی اصل حیات نہیں ہے ؎

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ   کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک

خرد نمرود و فرعون ہے۔ اور عشق، خلیل، شعلہ طور ہے۔ خرد، فرنگیوں کی طرح عیار ہے۔ وہ سو بھیس بدل لیتی ہے۔ اور روباہی سکھاتی ہے۔ عشق خرد کو راستہ دکھاتا ہے۔ اور اسے رازہائے دروں کے اسرار و رموز بتاتا ہے۔ عشق سے خودی اور خود آگاہی کا استحکام ہوتا ہے۔ دنیا کی رونق عشق سے ہے۔ اگر صرف عقل کی کار فرمائی ہوتی تو عالم تہ و بالا ہو جاتا ؂

اگر دل چوں خرد، فرزانہ بودے — نبودے عشق وایں ہنگامہ عشق

دنیا عقل کی نگاہ میں کچھ ہے اور عشق کی نظر میں کچھ ہے۔ اقبال عشق کے بارے میں مولانا روم کے پیرو کار ہیں۔ اقبال عقل کو چراغ راہ تصور کرتے ہیں۔ وہ منزل نہیں ہے۔ کیونکہ خرد، سرمین بت خانہ بناتی ہے۔ عشق اسے حرم میں تبدیل کر دیتا ہے عشق مٹی کے پیالے کو جام جم بناتا ہے۔ جو کام عقل نہیں کر سکتی، اس کو عقل مکمل کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک عشق کا محور اور مرکز، دل ہے۔ عقل، عشق کی ضد نہیں بلکہ اس کے تابع ہے۔ عشق سے عقل کا راستہ تو پورا کیا جا سکتا ہے مگر عقل سے عشق کا راستہ طے کرنا، آفتاب کو چراغ دکھانے کی طرح ہے ؂

بہ چراغ آفتاب می جوئی — بہ خرد راہ عشق می پوئی

عقل و عشق ایک دوسرے کی ضد نہیں البتہ دونوں کے طریق الگ الگ ہیں۔ لیکن عقل میں عشق والی جرأت رندانہ نہیں ہے۔

عقل و عشق کی بحث کو مدنظر رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ غالب کے ہاں عشق عشق رومانی ہے۔ اقبال کے ہاں وجدانی۔ دونوں کے ہاں عشق کی کیفیت مختلف ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال جرمن فلاسفر کانٹ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ تنہا عقل زندگی کے صحیح اقدار کی مکمل رہنمائی نہیں کر سکتی۔ کیونکہ خرد، نیک و بد کے تصور سے پوری طرح آگاہ نہیں ہوتی۔ یہ عشق ہے جو انسان کو خیر و شر اور نیک و بد کی

تمیز سکھاتا ہے۔ اور بصارت کو بصیرت سے ہم آہنگ کرتا ہے۔

بیدل، نقشبندی سلسلے کی نسبت سے مجدد الف ثانی سے عقیدت رکھتے تھے۔ بیدل کے کلام میں حرکت اور رجائیت ہے۔ ان کے کلام میں حرکی تصور حیات کی جھلک ملتی ہے۔ یہی وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے اقبال، بیدل سے متاثر ہوئے۔ اسی لئے اقبال نے بیدل کو ایک جگہ "مرشد کامل" کہا ہے۔ بیدل کے ہاں تصور خودی بھی ملتا ہے۔ اقبال نے خودی کا تصور بیدل سے لیا۔ مگر بیدل کی خودی، خود شناسی سے عبارت ہے۔ جبکہ اقبال کی خودی کا دائرہ فرد اور قوموں کی تعمیر تک وسیع ہے۔ اقبال کے نزدیک فرد کی خودی سوال سے کمزور ہوتی ہے۔ اور جماعت یا قوموں کی خودی دوسروں کی غلامی اور دست نگر ہونے سے ضعیف پڑتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نے فلسفہ خودی کو سیاسیات پر منطبق کرتے ہوئے پیش کیا ہے۔ اور ان کے اس فلسفہ کا اثر ہوا یعنی یہ کہ اقبال کا فلسفہ خودی چل نکلا۔ بیدل، سیاسیات اور معاشیات میں نہیں الجھے اس لئے ان کی خودی، خود شناسی تک محدود رہی ہے

برگ گلشن ہزار چمن، عرض رنگ و بوا ست   آئینہ خودی و جہانے نمودہ۔ (بیدل)

اقبال نے انسان کے ذوق غلامی کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ انسان کے جذبۂ بندگی کا عالم یہ ہے کہ خود آدمی آدمی کا غلام بن جاتا ہے۔ جبکہ معمولی جانوروں تک میں یہ بات نہیں پائی جاتی مثلاً کتا دوسرے کتے کا غلام نہیں ہوتا نہ گدھا گدھے کے سامنے جھکتا ہے مگر انسان اشرف المخلوقات ہوتے ہوئے، دوسرے انسان کے سامنے سر نیاز خم کر دیتا ہے۔ یہ مضمون اقبال سے پہلے بیدل کے ہاں ملتا ہے ۔

بندگی بہ حصول رزق آمادہ بسر   سگ، چاکر سگ نگشت خر بندہ خر۔

از مخترعات کارگاہ امکان   ایں ننگ شعور نیست احمد صنع بشر

بیدل کی شاعری کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خودی کے متعلق لکھتے وقت اقبال کی نظر بیدل کے کلام پر تھی کیونکہ خودی کے مضامین اور خود شناسی کی تعلیم بیدل کے ہاں ملتی ہے۔ مگر اقبال کی خودی بیدل کی خودی سے مختلف ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ انسان خودی کے اعلیٰ مقام پر نہیں پہنچ سکتا جب تک وہ پہلے شمشیر لا الہ سے تمام ماسوا کو فنا کر دے۔ اقبال کے نزدیک زندگی استحقاق کا نام ہے۔ عجز و عاجزی کا نہیں۔

اسی طرح غالب کی خودی، ذاتی خودی تک محدود ہے۔ اقبال کی خودی، ذاتی خول سے نکل کر، آفاق کی پہنائیوں میں گم ہو جاتی ہے۔ اور وہ نہ صرف کائنات بلکہ پوری دنیائے انسانیت کو درس خودی دیتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں غالب کا شعر ہے ؎

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم
الٹے پھر آئے در کعبہ اگر وا نہ ہوا

(اقبال کی خودی ذوق یقین کی تلقین کرتی ہے۔ مردہ قوم میں صور اسرافیل پھونکتی ہے۔)

خودی فرد کے علاوہ قوموں کی شخصیت کی بھی تکمیل کرتی ہے۔ وہ زندگی کو غلامی سے نجات دلاتی ہے۔ اور لوگوں کو درس عمل دیتی ہے ؎

اس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی
ہو جس کے جوانوں کی خودی صورت فولاد

اس شعر میں خودی کی تلقین ہے۔ اور نوجوانوں کو خودی پیدا کرنے پر زور دیا ہے۔ جو قوموں کی تعمیر میں حصہ لیتی ہے۔ جبکہ غالب کا مذکورہ بالا شعر یعنی ؎

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم
الٹے پھر آئے در کعبہ اگر وا نہ ہوا

یہ شعر محض غالب کی ذاتی انا اور انفرادی خودی کی عکاسی کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں خودی کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے چنانچہ اقبال نے کہا ہے ؎

خودی ہو زندہ تو ہے فقر بھی شہنشاہی
نہیں ہے طغرل و سنجر سے کم شکوہ فقیر

خودی ہو زندہ تو دریائے بیکراں پایاب
خودی ہو زندہ تو کہسار پرنیان و حریر

یہاں خودی کسی محدود معنی میں مستعمل نہیں ہوا۔ اقبال نے پس چہ باید کرد" میں کہا ہے ؎

تو خودی اندر بدن تعمیر کن مشت خاک خویش اکسیر کن

یا یہ مصرعہ ؎

خودی میں ڈوب کے ضرب کلیم پیدا کر

غرض بیدل اور غالب کے ہاں خودی کا جو تصور ہے وہ خودداری یا خودنگری کے معنی میں ہے۔ اقبال کے ہاں خودی کا تصور بہت وسیع ہے ان کے ہاں خودی کا مفہوم افلاک کی وسعتیں لئے ہوئے ہے۔ اقبال کا تصور خودی مستقل ایک فلسفہ اور مربوط نظریہ کی شکل میں ہے جس کا ایک مقصد ہے اور ایک پیغام ہے۔ اور وہ یہ کہ اقبال خودی کے ذریعہ سوئی ہوئی قوم کو جگانا چاہتے ہیں تاکہ ملت بیضا کے تن مردہ میں بیداری کی لہر دوڑ جائے۔ اور مایوس و ناتواں قوم کو طاقت و توانائی ملے۔ اقبال کی خودی ذہنوں کو بیدار کرتی ہے اور قوموں کو ایک دوسرے کا دست نگر ہونے سے بچاتی ہے ؎

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود حیات کیا ہے اسی کا سرور و سوز و ثبات

غالب نے بیدل، ظہوری، صائب، عرفی، نیظری کے مطالعہ سے اپنے لئے ایک جہاں تازہ پیدا کیا اقبال نے بیدل، غالب، غالب، نیٹشے، برگساں، ہیگل، رومی اور شوپنہار کے مطالعہ سے اپنے لئے ایک الگ راہ استوار کی۔ اقبال کے ہاں مقصد آفرینی، برگساں کے تخلیقی ارتقار سے متاثر ہوئی۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ برگساں کا نظریہ ارتقاء حیاتیاتی و (مادی) ہے روحانی نہیں۔ اقبال کے ہاں حیات و کائنات کے ساتھ روحانی احساس بھی ملتا ہے۔ وہ نیٹشے کی طرح قوم کو درس خودی دینا چاہتے ہیں۔ اور یہ بتلاتے ہیں کہ مقصد آفرینی اور عمل صالح سے فرد کی خودی مکمل ہوتی ہے ؎

خودی تعمیر کن در پیکر خویش چوں ابراہیم معمار حرم شو

یا۔ ع تعمیرِ خودی کو اثرِ آہ رسا دیکھ

غالب کا فلسفیانہ کلام، طرزِ بیدل کی ارتقائی شکل ہے۔

اقبال، بیدل اور غالب دونوں سے متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال کی خوش قسمتی یہ ہے کہ انھوں نے مشرق و مغرب کی بہترین درسگاہوں میں تعلیم حاصل کی۔ مشرقی افکار سے کما حقہ مستفیض ہوئے اور مغربی فلسفہ دانوں کا بھی بغور مطالعہ کیا۔ بیدل اور غالب کو مغربی افکار تک رسائی نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ غالب اپنی فارسی دانی اور زبردست دماغ کے مالک ہونے کے باوجود فلسفیانہ موشگافیوں سے آگے نہ بڑھ سکے۔ غالب نے عدو کی مبینہ حیلیں زمانے کا الٹ پلٹ دیکھا۔ اشراف کو غدر کے دوران، ذلیل ہوتے دیکھا۔ اس لئے انسانی خود داری کو سامنے رکھتے ہوئے خدا سے عرض کیا ؎

ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند گستاخیٔ فرشتہ ہماری جناب میں

اگر غور سے دیکھا جائے تو اس شعر سے اقبال کے شکوہ، جواب شکوہ کا رنگ ملتا ہے۔ اقبال نے کہا ہے ؎

رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

اقبال نے اپنے پیرایہ بیان کو صرف غزل تک محدود نہیں رکھا۔ بلکہ اپنے اظہار بیان کے لئے غزل کے علاوہ مسلسل قطعہ، اور طویل نظموں کو اختیار کیا۔ اس سے بھی بیدل اور غالب کے مقابلے میں ان کی شاعری کا کینوس وسیع ہوتا نظر آتا ہے۔

اب یہ بات کسی حد تک واضح ہو جاتی ہے کہ غالب اور اقبال بیدل کی فکر کی پیداوار ہیں۔ بیدل کے کلام میں جو رفعت تخیل اور حکیمانہ تفکر ہے۔ اس نے مشرق کے ان دو مفکرین کے دماغ کو متاثر کیا۔ بیدل کی شاعری میں "خودی"، "بے خودی"، "امروز و فردا"، "دنیا و عقبیٰ" اور بالخصوص ہستی کی گتھیاں سلجھانے کے مضامین ملتے ہیں۔ اقبال نے ان افکار سے استفادہ کیا۔ اور پھر مغربی افکار و ادب کے مطالعہ سے اپنی دنیائے شاعری کی عمارت

نعمیر کی۔ یہ ایک ذہنی کیفیت تھی جو اقبال کو بیدل اور غالب سے متاثر ہونے کے بعد، سخن گوئی کا بحر بیکراں اور محیط بے ساحل بننے کی خواہش کی طرف لے گئی۔ "طور معرفت" اور "محیط اعظم" بیدل کی شاہکار مثنویاں ہیں غالب نے بیدل کی پیروی کی تو مشکل پسند ہو گئے۔ مگر اقبال نے مشکل پسندی سے صرف نظر کر کے بیدل کی حرکی شاعری، خودی و بے خودی، امروز و فردا "اسرار و رموز ہستی" سے اپنا ایک الگ فلسفہ خودی اور نظریہ زماں و مکاں اور مثنوی "اسرار خودی و رموز بے خودی" تصنیف کی۔

بیدل، یگانۂ روزگار تھے۔ انھوں نے فلسفیانہ زندگی بسر کی۔ اہل علم و حکمت ان کے قدر دان تھے۔ آزاد بلگرامی نے "خزانۂ عامرہ" میں لکھا ہے کہ

"بیدل عظیم آبادی، میکدۂ سخن کے پیر مغاں تھے۔ ان کو شعراء میں وہی مرتبہ حاصل ہے۔ جو افلاطون کو حکمائے یونان میں ہے۔"

شاید یہی ایک ایسی خوبی ہے جس نے غالب اور اقبال کو متاثر کیا۔ اور وہ بیدل سے اثر قبول کیے بغیر نہ رہ سکے۔ بیدل کے نزدیک کائنات ایک واحد دل کی طرح ہے۔ یہی ان کا تصوف ہے۔ اور یہی ان کا فلسفہ ہے۔ کہ "دفتر دل کا ایک ایک لفظ صحیفۂ فطرت کی آیت انسانی ہے" انگریز فلسفی برکلے نے بھی یہی کہا ہے مگر اقبال فرانسیسی فلسفی برگساں کے نظریہ ارتقائے حیات سے بیدل کے اسی تصور کا سراغ لگا سکے۔

اسی تصور پر اقبال کے نظریہ زماں و مکاں کی بنیاد ہے۔ جو دو صورتوں میں نمایاں ہے۔ ایک مادہ جس سے زماں و مکاں مشاہدہ ہوتا ہے۔ دوسرا قلب جس کا کام تصورات و خیالات ہیں۔ ہیگل کا نظریہ بھی "واحدہٗ واحدہ" ہے۔ وہ بھی کائنات کو ایک "واحدہٗ واحدہ" تصور کرتا ہے اس کے نزدیک وجود مطلق، قائم بالذات ہے۔ اور کائنات قائم بالحق ہے۔ قائم بالذات نہیں ہے۔ فرانس کا فلسفی ڈیکارٹ، دوئی کا قائل ہے۔ مگر جرمنی کے فلسفی لائبنز نے اس خیال کو مسترد کر دیا۔ جرمن فلسفی کانٹ کے خیال میں بھی حقیقتیں ہیں

اول شکل و صورت اور وزن ہے۔ دوسرے رنگ و ذائقہ وغیرہ ہے۔

اقبال نے اپنی تین نظمیں یعنی الوقت سیف " لوائے وقت " اور "حکیم آئن سٹائن" میں اپنے نظریۂ زماں و مکان کو بیان کیا ہے۔ آئن سٹائن نے جب اپنا نظریہ اضافیت پیش کیا تو بڑی دھوم مچی اور دعویٰ تھا کہ ہمارے گرد کی چیزیں تین پیمائش رکھتی ہیں۔ یعنی طول، عرض اور عمق اصطلاح میں ان پیمائشوں کو ابعاد ثلاثہ کہتے ہیں۔ دنیا یعنی مکاں انہیں ابعاد ثلاثہ سے مرکب ہے۔ آئن سٹائن نے چوتھا بعد زماں کو کہا۔ مکاں ہمیشہ فانی ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ کی صفت لامکاں ہوئی اور زمانہ بھی خدا ہوا۔ پیرس میں جب علامہ اقبال کی ملاقات برگساں سے ہوئی تو دوران گفتگو اقبال نے زمانے کے بارے میں برگساں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی کہ

لاتسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ ۔ یعنی زمانے کو برا نہ کہو کیونکہ زمانہ ہی اللہ ہے۔

یہ سن کر برگساں اچھل پڑا۔ محی الدین ابن عربی کے نزدیک بھی دھر، خدا کے اسمائے صفات میں سے ہے۔ اقبال نے نظریۂ زماں و مکاں کو اپنی شاعری میں پیش کیا۔ اور کہا کہ ہر واقعہ کی تخلیق میں زمانہ کو دخل ہے۔ بغیر زمانے کی حرکت کے، مکانی ابعاد میں خود بخود تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ اقبال نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ تخلیق کی تہہ میں دراصل خودی کا ہاتھ ہے کیونکہ خودی زماں و مکاں کی خالق ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ اہل ایران نے امیر خسرو اور فیضی کی فارسی شاعری کو تو مانا مگر بیدل اور غالب کی فارسی شاعری کو تسلیم نہیں کیا۔ البتہ اقبال جو بیدل اور غالب سے فیضیاب ہوئے، آج ایران کا بچہ بچہ اقبال کے نام کو جانتا ہے۔ اور اہل ایران اقبال کو نہ صرف فارسی کا بلند پایہ شاعر تسلیم کرتے ہیں بلکہ ان کو عظیم مفکر فلسفی کا بھی درجہ دیتے ہیں۔

زمانہ سب سے بڑا نقاد ہے۔ جو چیز وقت کی کسوٹی پر پوری اترتی ہے۔ قائم و دائم رہتی ہے۔ ورنہ جو زمانے کے معیار سے گر جائے تو فنا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ہر معمولی چیز کا مقدر فنا ہے۔

وقت کے تھپیڑوں کی تاب لانا اور زندہ رہنا کافی مشکل ہے۔ جو ان تھپیڑوں کو سہہ جائے وہ بقاو شہرت دوام حاصل کرتا ہے۔ اقبال اس میدان کے مرد نکلے۔ اور حیات جاوید پاگئے۔

ایران کے ملک الشعراء بہار نے درست کہا ہے کہ جو کام سب ادباء اور شعراء مل کر نہ کرسکے، اقبال نے تنہا اسے سرانجام دیا۔ اقبال ایسے مفکر فلسفی شاعر ہیں۔ کہ نہ صرف عالم اسلام کو ان پر ناز ہے۔ بلکہ وہ ایک بین الاقوامی شہرت کے مالک بن سکے۔

اقبال نے مغرب میں براؤن، برگساں اور نکلس سے براہ راست مذاکرات کئے۔ اور کانٹ، گوئٹے، نٹشے، شوپن ہار، ہیگل، ڈیکارٹ، ولیم جیمز، ملٹن، شیلے، ورڈزورتھ اور کیٹس کا خوب مطالعہ کیا۔ اور ان کی ہر اچھی بات سے استفادہ کیا۔ اسی طرح مشرق میں بیدل، غالب، رومی، مصری رازی، غزالی، شاہ ولی اللہ، مجدد الف ثانی میں بیدل، غالب، رومی محی الدین ابن عربی، صاحب کشاف، بوعلی سینا اور قرآن حکیم کی تعلیمات کا بغور مطالعہ کیا اور ان کے اثرات قبول کیے۔

یہ ہیں فکر اقبال کے چند پہلو اور اقبال کی شاعری کا تاریخی پس منظر جس سے ان کی شاعری، فلسفہ اور فکر کا تانا بانا تیار ہوا۔

ضروری گذارش

ادارہ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا برہان کی خریداری وغیرہ کے سلسلے میں جب آپ دفتر کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ تحریر کرنے کے ساتھ ساتھ برہان کی چٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ نمبر بھی ضرور تحریر فرمائیں۔

اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں جس سے بڑی زحمت ہوتی ہے۔ منیجر۔

التقریظ والانتقاد

اُردو املا

ایک تنقیدی جائزہ

(۵)

از جناب مولوی حفیظ الرحمان صاحب واصف

ماں ص ۱۸۸

مولانا راشد الخیری مرحوم لفظ ماں کو بغیر نون غنہ لکھتے تھے۔ حکیم ناصر نذیر فراق مرحوم نے ساٹھ کو سات لکھا۔ میں نے دریافت کیا۔ فرمایا کہ ہم تو یونہیں بولتے ہیں اور یونہیں لکھتے ہیں۔ دونوں حضرات میرے والد سے بھی عمر میں کچھ بڑے اور پھر دلی والے۔ جائے ادب تھی خاموش ہونا پڑا۔ مگر دل نے اس املا کو کبھی قبول نہیں کیا۔

لفظ دونوں میں نون غنہ کیوں نہ ہو جب کہ تینوں، چاروں، پانچوں، میں موجود ہے۔ رہا ایک نون کا اضافہ تو وہ اجتماعِ دادین کی وجہ سے کیا گیا ہے۔ چھیوں اہل دہلی

(نوٹ، صفحات کا حوالہ میں اس طرح لکھتا ہوں ص ۵۶۲ س ۹ ۔ لیکن برہان کے کاتب بدلنے سے میری ہدایت پر عمل نہیں ہوا اور پچھلے رسالوں میں کاتب نے غلط لکھدیا۔ (واصف)

نہیں بولتے - اس کی جگہ چھ کے بجھ کہتے ہیں۔ پھر ساتوں، آٹھویں، پھر نو کے نو۔ یہاں سے سو تک یہی طریقہ رہے گا۔

باٹ ص۱۹۳

دہلی میں آلۂ وزن کے معنی میں لفظ بٹہ صحیح اور فصیح ہے۔ باٹ قرب و جوار کے دیہاتی بولتے ہیں۔ مگر چوں کہ تقسیم ملک کے نتیجے میں اہل دہلی عشر عشیر ہی رہ گئے۔ باٹ کا لفظ بھی اب دہلی میں سنا جاتا ہے۔ آلاتِ وزن کے معنی میں بٹ اور بانٹ دونوں غلط ہیں۔ بٹہ کا املا ہمیشہ سے بہائے مختفی ہے اور یہی رہنا چاہیے۔ تاکہ بٹا حسابی اصطلاح سے التباس نہ ہو۔ (ایک بٹا دو ½ وغیرہ)

بھٹنا ص۲۱۰

بھٹنا، بجھنا اور ایسے ہی بعض اور مطاوع ہیں۔ جن میں نون غنہ نہ تلفظ میں ہے نہ املا میں۔

گھوٹنا، گھونٹنا ص۲۲۵

اہل دہلی واؤ مجہول و معروف کا امتیاز کرتے ہیں۔ واؤ مجہول کے ساتھ نون غنہ نہیں ہے (اردو مصدر نامہ) فرہنگ آصفیہ میں یہ کوتاہی تو سب جگہ ہے۔ نہ ضبط اعراب ہے نہ واؤ مجہول و معروف اور یائے مجہول و معروف کی وضاحت۔

کونپل ص ۲۲۹

یہ لفظ فارسی میں یاد نہیں آتا کہ کہیں نظر سے گزرا ہو۔ آصفیہ میں لفظ کلا کے تحت لکھا ہے۔ " درخت کی وہ کونپل جو کلی کی طرح اول نکلتی ہے۔ اور بعد میں اس میں سے بڑے بڑے پتے نمایاں ہو جاتے ہیں۔ فارسی میں اس کو تُندہ کہتے ہیں۔"

غیاث اللغات میں کوپلہ کے معنی شگوفہ لکھے ہیں۔ سلیمان حیم نے شگوفہ نہیں لکھا۔ آصفیہ نے کوپل کے معانی میں کلی بھی لکھا ہے۔ میرے خیال میں یہ صحیح نہیں۔ کلی اور چیز ہے

کونپل اور چیز ہے ۔ فی الحال فارسی الفاظ کی تحقیق کی ضرورت نہیں ۔
کونپل کا صحیح املا بواؤ مجہول اور نون غنہ ہے ۔ یہ دہلی کا تلفظ ہے یوپی میں اس کا مرادف لفظ کلّا ہے ۔

مونچھ دھاڑ ص ۲۳۶

اس مرکب کو الگ الگ لکھنا چاہیے ۔ اور بجائے مخلوط لکھنا چاہیے ۔ مونچھ میں نون غنہ ہے تلفظ میں بھی اور کتابت میں بھی ۔ لہٰذا صحیح املا مع نون غنہ ہے ۔ مچھندر میں سے واؤ مع نون غنہ ساقط ہو گیا ہے ۔ لفظ مونچھ مرکب معلوم ہوتا ہے ۔ موکھ، چھاں سے یعنی موکھ کا سایہ یا سائبان ۔ گھس گھسا کر مونچھ رہ گیا ۔ لفظ موکھ میں نون غنہ ہے وہی اس میں بھی ہے ۔

پہنچنا ص ۲۵۳

میں بغیر سوچے سمجھے بغیر واؤ کے لکھنے کا عادی ہو گیا ہوں ۔ مگر مع واؤ پہونچنا کو بھی جائز سمجھتا ہوں ۔ اس میں واؤ معدولہ نہیں ہے ۔ تلفظ میں بھی واو ہے ۔
البتہ کلائی کے معنی میں پہنچا اور زیور کے معنی میں پہنچی، بغیر واؤ کے لکھنا چاہیے ان میں معنی مصدری نہیں ہیں ۔

لوہار ۔ ویسے ہی پٹ پٹا کر پچک چکا تھا ۔ یعنی لفظ ہار تو پورا موجود ہے لوہا آدھا رہ گیا ۔ اب اگر واو پر بھی گھن چلا دیا جائے تو صرف لام رہ جاتا ہے ۔ لہٰذا لفظ لوہار کا املا واو کے ساتھ ضرور رہنا چاہیے ۔ جب کہ تلفظ میں بھی خفیف واو موجود ہے ۔

جوڑواں ص ۲۵۵

اہل دہلی لفظ جوڑواں میں واضح طور پر واؤ مجہول کا تلفظ کرتے ہیں ۔ اوٹنی (مادہ شتر) میں واضح واؤ معروف ہے ۔ اونچائی میں بھی واؤ معروف کا تلفظ ہے

مگر اونچا کی بہ نسبت کچھ ہلکا۔ جوتاؤ اور جوتائی میں واؤ مجہول کا تلفظ موجود ہے جوڑواں، اونٹ، اونٹنی، اونچا، اونچائی، جوتاؤ، جوتائی۔ سب میں واؤ لکھا جائے گا۔

یہ عجیب مضحکہ انگیز کلیہ ہاتھ آ گیا ہے کہ غیر ملفوظ کو کتابت میں بھی نہیں آنا چاہیئے۔ آپ جب موقع، موضع، مصرع، قلعہ کی جمع بنا کر بولتے ہیں تو انصاف سے فرمایئے کہ کیا واقعی عین کا تلفظ ہوتا ہے۔؟ املا میں آپ عین لکھیں گے یا نہیں؟

گولائی ص ۲۶۱

دہلی میں گومڑا، گھوکھرو، گولائی۔ واو کے ساتھ بولتے ہیں اور واؤ کے ساتھ لکھتے ہیں۔ اور آپ کے مشورہ کو قبول کرنے کے لئے ہرگز تیار نہیں۔ علاقائی لہجوں کے اختلاف کو علاقوں تک محدود رکھیے۔ گُلاوٹ انشا کے اختراعی الفاظ میں سے ہے کہیں بولا نہیں جاتا۔

بٹہ کی طرح بٹہ کا املا بھی ہائے مختفی سے مرجح ہے۔ فرق و امتیاز کے لئے کتے کے گلے کے پٹے کو الف سے لکھ سکتے ہیں۔

استثنا ص ۲۶۲ و ۲۶۳

جیسا بولو ویسا لکھو۔ کلیہ بنا کر پھر استثنا؟ اب تک کوئی کلیہ استثنا سے پاک نہ ہو سکا متقدمین لو گنہ گار تھے۔ لیکن آپ نے یہ اکھیڑ پچھاڑ کر کے دماغ کو اور ذوق سلیم کو کونسا سکون عطا فرما دیا۔

ہندوستانی ص ۲۶۴

ہندوستانی کے لفظ میں سے واؤ کو اس وقت حذف کیا گیا تھا جب گاندھی جی نے کانگریس میں یہ تجویز پاس کرائی تھی کہ سوراج کے بعد ہندوستانی زبان ملک کی قومی و سرکاری زبان ہوگی۔ اس کی تعریف یہ کی گئی تھی کہ " وہ زبان جو تمام شمالی ہند

میں بولی جاتی ہے۔ دیوناگری اور فارسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔" یہ نیا نام اسلئے تجویز کیا گیا تھا کہ اردو کا لفظ پسند نہیں تھا۔ اردو والوں نے اس کو بھی گوارا کیا بلکہ ایک قدم اور بڑھایا کہ ہندوستان کے لفظ میں سے واؤ کو حذف کرنے کا مشورہ دیا۔ کچھ دنوں تک نومیں نے بھی اسی طرح لکھا لیکن جب وہ پردہ ہٹ گیا تو میں نے قدیم املا اختیار کر لیا۔ الہ آباد کی ہندوستانی اکادمی کو غور کرنا چاہیے کہ ہندستانی کسی زبان کا نام نہیں ہے۔ بس ہندی ہے یا اردو۔ اردو کے حامیوں کو کانگریس کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ اس نے خود ہی اس پردے کو ہٹا دیا۔ اور اردو کے نام کو زندہ رہنے کا موقع دے دیا۔

بوالعجب، بوالہوس، بوالفضول ص ۲۹۷

فرہنگ جہانگیر، برہان قاطع، لغت نامہ وہ خدا کے حوالے سے جو بات کتاب میں لکھی گئی ہے۔ ہم مان لیتے ہیں کہ وہی صحیح ہے۔ لیکن غور طلب یہ امر ہے کہ اردو میں تو یہ الفاظ قلیل الاستعمال ہیں۔ اور فارسی والوں نے آج تک ان کا املا نہیں بدلا سلیمان حییم نے البوالعجب، بوالعجی، بوالفضول بوالہوس، بوالہوسی، سب کو متعارف املا سے لکھا ہے۔ اور بلکامہ، بلغاک، بلغندہ میں سے کوئی لفظ اس میں نہیں دیا گیا۔ صاحب غیاث نے بھی میر عبدالواسع اور فرہنگ جہانگیری کی تائید نہیں کی۔ پھر بلاوجہ ایک نامانوس املا اختیار کرنے اور انتشار پیدا کرنے سے کیا فائدہ؟۔

یہاں تو آپ صدیوں پرانی اصل کی طرف واپس لے جانا چاہتے ہیں۔ اور رینۃ العلم، کعبۃ اللہ، مکۃ المکرمہ وغیرہ کو اصل کے خلاف لمبی ت سے لکھنے کا مشورہ دے رہے ہیں۔ کیا یہ اردو کو آسان بنانے کا نسخہ ہے؟ ہے؟

پھوہارا ص ۲۷۷

دراصل صحیح املا پھوہارا ہے۔ پھو کے معنی اسپرے کے ہیں (دیکھیے پھوہا اور پھوئیاں) ہار کے معنی والا۔ یعنی پانی اڑانے والا۔ آپ نے دیکھا ہوگا۔ دھوبی مونھ میں پانی بھر کر پھوپھو کر کے کپڑوں پر پانی چھڑکتے ہیں۔ پھر استری کرتے ہیں۔ لفظ ہار کے آگے کبھی الف بڑھا دیتے ہیں جیسے لکڑ ہارا۔

پھوہارا بالکل اردو لفظ ہے۔ عربی لفظ فوارہ بفتح اول بروزن علامہ صیغہ اسم مبالغہ ہے۔ یعنی اتفاق سے اس کے اسی کے قریب ہیں۔ دونوں کو گڈ مڈ نہیں کرنا چاہیے۔ اب اردو لفظ کا املا جو آپ چاہیں پسند کریں۔

پھوہارا۔ ہم نے اپنے اکابر کو اسی طرح لکھتے دیکھا۔ یعنی واؤ بھی اور ہائے ہوز بھی۔ اس کی اصل تحقیق طلب ہے۔

ہائے ملفوظ ص ۲۸۰

آپ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ "ابتدائے لفظ میں آئے گی تو (ب) کے شوشے کی طرح لکھی جائے گی" ب کے شوشے اور ہ کی گھنڈی میں بہت فرق ہے۔ فن خطاطی کی کتابیں دیکھیے۔

جس کو آپ غلط نگاری فرما رہے ہیں۔ وہ غلط نگاری نہیں ہے متقدمین نے بھی املا میں التباسات سے بچنے کے طریقے اختیار کیے تھے۔ نیچے والا شوشہ جلدی میں اکثر غائب ہو جاتا ہے اور پرانی تحریرات میں شوشہ (یا لٹکن) لکھنے کی پابندی نہیں تھی)۔ فعل امر کو دو ہاؤں سے لکھتے تھے۔ کہہ، رہہ، سہہ، تاکہ کاف بیانیہ، حرف جار اور نام عدد سے التباس نہ ہو۔ اور آج تک یہی املا جاری اور متعارف ہے۔ بچہ بچہ سمجھتا اور پڑھتا ہے کوئی نسخ واقع نہیں ہوتا۔ میں پھر عرض کروں گا کہ محاورات اور املا میں منطقی انداز فکر نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ فلالوجی کا انداز فکر ہونا

چاہیے ۔ اور عرف عام کو بالکل نظرانداز کر دینا سخت نادانی اور لسانیات سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔

ایک جگہ تو آپ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ ۃ کے ساتھ تنوین نصبی میں ہر جگہ الف لکھا جائے خواہ وہ ۃ اصلی ہو یا زائدہ۔ کیوں کہ یہ جاننا دشوار ہے کہ کونسی ۃ اصلی ہے کونسی زائدہ۔ وقتاً میں بھی دفعتاً میں بھی سب میں الف لکھا جائے۔

یہاں آپ مشورہ دے رہے ہیں کہ کاف بیانیہ (کہ) اور فعل امر (کہہ) عدد (سہ) اور فعل امر (سہہ) حرف جار (بہ) اور فعل امر (بہہ) ان سب کو ایک ہ سے لکھو۔ اول میں شوشہ (یا شکن) نہ لگاؤ۔ کیوں کہ وہ ہائے مختفی ہے۔ اور فعل میں ضرور لگاؤ کیوں کہ وہ مادے کی ہ ہے۔

کیا یہاں یہ سوال پیدا نہیں ہوگا کہ لوگ کیوں کر امتیاز کریں گے ہائے مختفی اور ہائے مادہ میں؟ لفظ یہ اور وہ میں ہائے مختفی ہے یا ہائے مادہ؟

اگر توبہ، نوحہ، جگہ وغیرہ میں شکن نہ ہو تو کیا ان الفاظ کا پڑھنا دشوار ہوگا۔

پھر وہی استثنا! وہی گناہ جو متقدمین نے کیا تھا! فاتحہ، مصافحہ، مشافہہ، مواجہہ وغیرہ میں آخری ہ کا شکن کیوں نہیں لگے گا؟ اس استثنا کی کوئی معقول وجہ؟۔

آپی صفحہ ۲۹۶

آپ ہی ایک ہی کا املا آپی، ایکی بالکل متروک ہے۔ اب کوئی اس طرح نہیں لکھتا۔ ایکا ایکی کا محاورہ اور ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے دیکھا دیکھی میں۔ الف تکرار کے لئے ہے اور ی، ہی کا مخفف نہیں ہے۔ شرما شرمی، گرما گرمی وغیرہ اور بھی ایسی مثالیں ہیں۔ کبھی، بھی، اسی پر آپی کو جائز قرار دینا صحیح نہیں۔ محاورہ میں قیاس

کا کام نہیں رواج وعرف کو دیکھا جاتا ہے۔ انھی کوئی املا نہیں۔ ان ہی یا انھیں صحیح ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے الفاظ کی صحیح صورت درج ذیل ہے:۔

انھیں ہی/ ان ہی/ تم ہی/ ہم ہی/ ضرورت شعری میں الگ الگ کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ یوں ہیں انھیں، تمھیں، ہمیں، صحیح ہے۔ میں ہی/ جوں ہی/ تو ہی۔ ہر حال میں الگ الگ رہیں گے۔ ابھی/ کبھی/ جبھی/ سبھی/ مجھی/ تجھی/ ہر حال میں صورت مرقومہ پر رہیں گے۔ وہی/ یہی/ اسی/ کسی۔ ہر حال میں مرکب رہیں گے۔

ہتھیلی ص ۳۴۲

ہتھیلی ہتھیار، ہتھکڑی، ہتھیانا، سب میں ہائے ملفوظ ہے اور یہی صحیح ہے۔ سب سے زیادہ تو اخبارات ہی نے زبان کی فصاحت کا بیڑا غرق کیا ہے۔ اور ماشاء اللہ آپ اخباری زبان کی سند پکڑ رہے ہیں۔

جرأت ص ۳۵۹

لفظ جرأت بروزن قدرت ہے۔ الف پر ہمزہ ضرور لگے گا۔ یہی اس کا متعارف املا ہے۔ لفظ جرات بروزن تجارت ایک اصطلاحی لفظ ہے۔ میں ہمیشہ الف کے بعد ہمزہ لکھتا ہوں۔ لیکن جب کاپیاں دیکھتا ہوں تو پریشان ہو جاتا ہوں۔ کرام کاتبین ہمیشہ ہمزہ کو الف کے کندھے پر سوار کر دیتے ہیں۔ چیپیاں لگوانی پڑتی ہیں۔ اس کا کوئی دوسرا املا نیز تلفظ مجھے بالکل گوارا نہیں خواہ استاد ذوقؔ نے باندھا ہو یا اور کسی نے۔ حالاں کہ استاذ ذوقؔ میرے دادا استاد بلکہ پر دادا ہیں۔

ہیئت ص ۳۶۱

اس لفظ میں ہمزہ کے نیچے ی کا شوشہ لازمی ہے۔ آپ نے نہیں لکھا۔ ھَیْئَۃ مفرد ہے۔ اس کی جمع ہیئات کو آپ نے ایک جگہ ی کے شوشے سے لکھا ہے اور ایک جگہ بغیر شوشہ۔ ہمزہ کے نیچے ی کا شوشہ واحد و جمع دونوں میں ضروری ہے۔

سائیسی ۳۶۷

سائس بروزن قائد، سیاست کا اسم فاعل ہے۔ اردو میں پہلے سائیس بنا پھر سہیس۔ بڑے اور نچلے طبقے کی فصیح و بلیغ زبان ہے۔ سائیسی بھی فصیح، علم بروزن حلم بھی فصیح اور دریاؤ تو افصح ٹھہرا۔ اگر دریاؤ بھی کوئی لغت ہے تو ٹیسن اور لڑی پچر (ل ڑ ی پ چ ر) کو بھی لغت ہی آنا چاہیے۔ غیاث اور آصفیہ میں صیغہ صفت مشبہ سئیس بروزن رئیس بھی لکھا ہے۔ معلوم نہیں کہاں سے لکھا ہے۔ کسی عربی لغت میں نہیں ملا۔ سیاست کا مادہ (س و س) ہے۔

قاعدہ یہ کہتا ہے کہ اس مادے سے اگر صفت مشبہ آئے گی تو سید، جید کے وزن پر سیس (بیائے مشدد مکسور) آئے گا۔ رئیس کے وزن پر نہیں آسکتا۔ اور اگر اس وزن پر آئے گا تو طویل کی طرح سویس ہوگا۔ مگر ان دونوں میں سے ایک بھی میری نظر سے نہیں گذرا۔

دباؤ ۳۶۸

دباؤ (حاصل مصدر) دباؤ اور دبائے (فعل) ہمزہ سب میں لکھا جاتا ہے۔ یہ ہمزہ کئی خدمتیں انجام دیتا ہے۔ حاصل مصدر میں تو یہ ظاہر کرتا ہے کہ واؤ کے تلفظ میں شدت نہیں ہے۔ خفت ہے۔ دوسری بات یہ بتاتا ہے کہ یہ واؤ عاطفہ نہیں ماقبل کا جزو ہے۔ (حاصل مصدر کی بحث دیکھو اردو مصدر نامہ ردیف ل گ ا)

فعل اصل میں دباوو، دباوے۔ آوو۔ آوے۔ جاوو۔ جاوے تھے جب واؤ کو ہمزہ سے بدلا تو ہونا یہ چاہیے تھا کہ الف اور واوِ جمع کے بیچ میں ہمزہ لکھتے (جاءو) مگر واؤ کے اوپر ہمزہ لکھنے کا رواج پڑ گیا۔ اور اب رواج کو حاصل مصدر میں بھی اور فعل میں بھی بدلنا ممکن نہیں۔

اب رہا امتیاز! تو وہ عبارت کے سیاق و سباق سے خود بخود ہوتا ہے۔ سیاق

و سباق سے الفاظ کے معنی کا فہم و تعین بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ بڑی سے بڑی شخصیت بڑے سے بڑا ادیب اور عالم و فاضل اس کا محتاج ہے۔

آپ سے اگر کوئی شخص کم مایگی کے معنی دریافت کرے تو آپ کہیں گے ناداری لیکن جب وہ مندرجہ ذیل شعر کا مطلب پوچھے گا ؎

بفیض سائلِ شیریں نوا بزم ادیباں میں ــــــ باایں کم مایگی واصف پئے عرضِ ہنر آیا

تو آپ کہیں گے یہاں کم مایگی کے معنی نااہلیت و ناقابلیت ہیں۔

آپ سے کوئی جلوس کے معنی پوچھے تو آپ کہیں گے، ایسا مجمع جو کسی بڑے آدمی کے اعزاز میں یا اور کسی مقصد سے سڑک پر منظم طور پر چلے۔ لیکن جب وہ کتاب میں لکھا ہوا سنہ جلوس شاہجہانی آپ کو دکھائے گا۔ تو آپ کہیں گے یہاں تخت نشینی کے معنی ہیں۔

آپ کسی کو پاس بٹھا کر مندرجہ ذیل جملے بول کر لکھوائیے ؎

وہ بہر ملاقات آئے تو میں بحر ندامت میں غرق ہو گیا۔ تم نے جو کھٹ پر کیوں آری چلائی؟ ہم تو تمہاری شرارتوں سے عاری آ گئے۔ کوچہ نخل بندان اس کا مولد ہے۔ اس کی نال وہیں کٹی۔ مولانا آسی مدراسی بہت بڑے عالم تھے۔ مجھ عاصی کو ان سے کیا نسبت۔ عسل دراصل مکھی کے بچوں کی خوراک ہے۔ اس نے علم بغاوت بلند کیا اور شکست کھا کر رنج و الم میں مبتلا ہوا۔ عام طور پر لنگڑا آم زیادہ پسند کیا جاتا ہے۔ لاؤڈ اسپیکر آواز کو بلند کرنے کا آلہ ہے اگر اعلیٰ قسم کا ہو تو بجوکا تا نہیں۔ بعض لوگ ناصح بن کر کہتے ہیں کہ اس شغل سے باز آ جاؤ۔ اپنی صوابدید سے کام کرو۔ اگر نیت نیک ہے تو ثواب سے محروم نہ رہو گے۔

دیکھیے۔ بہر اور بحر۔ آری اور عاری۔ نخل اور نال۔ آسی اور عاصی۔ عسل اور اصل۔ علم اور الم۔ عام اور آم۔ آلہ اور اعلیٰ۔ بعض اور باز۔ صواب

اور ثواب، تلفظ یکساں ہے۔ آپ نے بولتے وقت بھی کوئی امتیاز نہیں کیا۔ لیکن لکھنے والا اگر بالکل جاہل نہیں ہے تو سب کو صحیح املا کے مطابق لکھے گا۔

اسی طرح پڑھنے میں بھی الفاظ کے معنی سیاق و سباق سے سمجھے جاتے ہیں۔ اگر سیاق و سباق کا فہم نہیں ہے تو جاہل اور عالم سب برابر ہیں۔

کماؤ ص ۳۷۹

کماؤ (صیغہ جمع فعل امر) اور کماؤ (صیغہ اسم مبالغہ) ان دونوں میں مابہ الامتیاز کیا ہوگا؟۔ وہی سیاق و سباق؟۔

دلو، خدیو وغیرہ میں واو ملفوظ ہے ان میں ہمزہ لکھنا بے شک غلط ہے۔ اور کوئی لکھتا بھی نہیں ہے۔ ہم نے تو کہیں لکھا ہوا نہیں دیکھا۔

موافق ص ۳۸۰

یہاں پھر وہی اصل مادہ کی بات آپڑتی ہے۔ اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ جو الفاظ یہاں آپ نے لکھے ہیں ان میں سے بعض الفاظ کے مادہ کا فائے کلمہ (حرف اول) واو ہے۔ ایسے الفاظ مزید مشتقات مروجۂ اردو کے ساتھ درج ذیل ہیں:۔

مُوَافق، موافقت، وفاق، وفق، توفیق، موفق، اتفاق، متفق، مستوفق، توافق۔ مُوَاصلت، وصال، وصل، واصل، موصول، ایصال، موصل، اتصال، متصل، وصلی، مُوَقّر، وقار، توقیر، مُوَکّل، متوکل، توکیل، وکیل، وکالت، توکل، وشح، توشیح،

مُوَازنہ، وزن، وزنہ، موزون، میزان، موازین، توزین، اوزان۔ توازن، نوازن، متوجہ، توجیہ، وجہ، وجوہ، وجاہت، وجیہ، جہت، جہات، توجہ، متوجہ، مواجہہ۔

بعض الفاظ میں فائے کلمہ الف (باصطلاح عرب ہمزہ) ہے۔ وہ مندرجہ ذیل ہیں:۔

مؤثر، تاثیر، تاثر، متاثر، اثر، آثار، ایثار۔

مؤول، تاویل، آلہ، مآل۔

مؤخر، تاخیر، تاخر، متاخر، متاخرین، آخرت، اخیر، آخر، آخری، اُخروی۔

مؤدب، تادیب، ادب، ادیب، اُدبار، آداب،

مؤکد، تاکید، مؤکدہ، اکید۔

مؤذن، اذان، تاذین، اِذن، استیذان، ماذنہ۔

مؤید، تایید۔

مؤرخ، تاریخ، ارخ، مؤرخین، مؤرخہ۔

مؤلف، تالیف، الفت، مالوف، مؤلفہ۔

مؤنث، تانیث، انثیٰ، اناث۔

مؤاخذہ، اخذ، آخذ، ماخوذ، ماخذ، مآخذ۔

مؤسس، اساس، تاسیس، مؤسسہ۔

مؤجل، اجل، تاجیل، آجل۔

واؤ والے الفاظ میں واو پر ہمزہ نہیں لکھا جائے گا۔ اور تلفظ واو کا ہوگا اور ہمزہ والے الفاظ میں واؤ پر ہمزہ ضرور لکھا جائے گا اور تلفظ ہمزہ کا ہوگا۔

اگر پھر بھی پہچان میں دشواری ہو تو ایک آسان سی پہچان اور عرض کرتا ہوں۔ جن مادّوں کا فائے کلمہ واو ہے۔ ان کے باب تفعیل میں ت کے ساتھ واو لکھا جاتا ہے۔ جیسے توفیق، توقیر، توکیل، وغیرہ۔ اور جن میں فائے کلمہ ہمزہ ہے ان کے باب تفعیل میں ت کے ساتھ الف لکھا جاتا ہے۔ جیسے تاثیر۔ تاخیر، تاریخ، وغیرہ۔

رُؤسا، ص ۱۸

اگر ہم رُؤسا (بروزن ہیولیٰ) بولیں تو گناہ کیا ہے؟ ہماری ملکیت ہے۔

جس طرح چاہیں تصرف کریں۔ یا رئیسوں کے بجائے رہیسوں کہیں۔ کسی کو کیا حق ہے۔ کہ ہماری تخصی آزادی میں مداخلت کرے۔ مندرجۂ ذیل الفاظ میں بھی ہمزہ کے متعلق حکم صادر فرمایا جائے :۔

رؤیا (خواب) فؤاد (قلب) تفاؤل۔ عبدالرؤف۔ لؤلؤ۔ (موتی) لئیم، لئام، لؤمار۔ رؤوس (جمع راس) کؤوس (جمع کاس۔)

واوِ عطف ص ۳۸۱

واو عاطفہ دراصل مفتوح ہے۔ عربی سے فارسی میں پھر اردو میں آیا۔ اردو ادب میں مفتوح تو شاید ضرورت شعری سے بھی شاذ و نادر ہی استعمال ہوا ہوگا۔ عرائض نویسوں اور منشیوں کی زبان سے کبھی کبھی دال وچاول، میدہ وآٹا۔ میز و کرسی سن کر و سمجھ کر وغیرہ سننے میں آجاتا ہے۔ فارسی میں بھی واو عطف مفتوح بہت کم استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کی ایک مثال سامنے ہے :۔

آنہا کہ محیط فضل و آداب شدند در کشف علوم شمع اصحاب شدند
رہ زیں شب تاریک نبردند بروں گفتند فسانۂ و در خواب شدند

(رباعیات عمر خیام)

اس کے استعمال کے دو طریقے ہیں۔ مکتوب غیر ملفوظ ماقبل مضموم۔ جیسے

زبسکہ مشق تماشا جنوں علامت ہے کشاد و بست مژہ سیلیِ ندامت ہے

کشاد کی دال مضموم ہے۔ واؤ معطل ہے لیکن کتابت میں موجود رہے گا۔ داؤ معدولہ کی طرح اس پر ہاتھ صاف نہیں کیا جائے گا۔ (یہ واؤ تقطیع میں نہیں آئے گا)

دوسرا طریقہ مکتوب ملفوظ ساکن ماقبل مضموم۔ جیسے

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے

شب کی ب مضموم واؤ ساکن ملفوظ (یہ واؤ تقطیع میں آئے گا۔)

ان دو کے علاوہ اردو میں اس کے استعمال کا کوئی طریقہ نہیں۔ واؤ عاطفہ کا ماقبل ہمیشہ مضموم ہوگا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ ہائے مختفی والے الفاظ میں اس واو عاطفہ کا ماقبل مضموم ہوگا۔ یا خود متحرک ہو جائے گا۔؟ بندہ و خواجہ کو کس طرح پڑھیں گے۔ (بَ نْ دَہ) یا (بَ نْ دَہُ وَ) یا (بَ نْ دَہْ وُ) اور ترکیب اضافی میں کیا کریں گے؟ کیا ہائے مختفی کے نیچے زیر آئے گا۔؟ (بَ نْ دَ ہِ)

ہائے مختفی کبھی متحرک نہیں ہوتی۔ اس لئے تلفظ اس کا مبدل بہمزہ ہو جاتا ہے۔ لیکن لفظ کی ہیئت کو کتابت میں قائم رکھا جاتا ہے۔ اب کیا کہا جائے؟ ہمزہ لکھنے سے آپ کو چڑ ہے تو اور کوئی ترکیب بتائیے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ ہائے ہوز کا تلفظ بدل گیا ہے۔ شاید آپ کہیں گے کہ ہائے مختفی کا تلفظ ہی نہیں ہوتا۔ وہ تو حرکت ماقبل کو سہارا دینے کے لئے آتی ہے تو فرمائیے عطف میں ضمہ اور اضافت میں کسرہ کس حرف پر آئے گا؟۔

اب لیجئے الف والے الفاظ۔ جزاؤ سزا۔ اخفا و اظہار وغیرہ۔ ان میں کیا واو عاطفہ مفتوح کیا جائے گا۔؟ اگر نہیں تو کیا واؤ کا ماقبل (الف) مضموم ہوگا؟ اور اضافت میں مکسور کونسا حرف ہوگا۔

کوئی ایسی ترکیب بتائیے جو مرکب اضافی، مرکب عطفی، مرکب توصیفی وغیرہ سب میں کام آئے اگر الگ الگ نسخے تجویز کیے گئے تو مزید انتشار کا سبب ہوگا۔

بے شک واؤ عاطفہ کا ماقبل اگر یائے تحتانی ہے تو واو عاطفہ پر ہمزہ نہیں آئے گا۔ خود (ی) کبھی بہ تخفیف کبھی بہ تشدید مضموم و مکسور ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے ہمزہ یہاں نہ تلفظ میں ہے۔ نہ کتابت میں۔ جیسے بندگیِ خدا۔ کج ادائیِ دوست۔ وغیرہ۔

یادش بخیر! استاد مرحوم حضرت سائل دہلوی کا فرمودہ یاد آگیا۔ میں نے ان سے دریافت کیا کہ مے ناب، نائے و نوش، نے و بربط وغیرہ الفاظ کو کس طرح پڑھا اور لکھا جائے گا؟۔

فرمایا کہ صاف اور واضح طور پہ (ی) کا تلفظ ہوگا۔ جو لوگ ہمزہ پڑھتے ہیں۔ وہ غلطی کرتے ہیں۔ ہر ایک ترکیب میں۔ (ی) خود متحرک ہوگی۔ فرمایا دیکھو! کز نیستاں چوں مرا ببریدہ اند، مولانا روم کا مصرع ہے۔ اس میں (ی) متحرک ہے نا؟۔

ص ۳۸۴ پر آپ کی دی ہوئی مثال، شمع و گل تا کے و پروانہ و بلبل تا چند، اس کی تائید کرتی ہے۔

جن الفاظ میں واو عطف کا ماقبل واو ہے ان میں کوشش کی جاتی ہے کہ ماقبل کو مضموم نہ کیا جائے۔ کیوں کہ واو پہ ضمہ ثقیل ہوتا ہے۔ تو اگر مادہ میں (ی) موجود ہے جیسے جو یدن میں، تو اس کو واپس لے آتے ہیں۔ نہ ہو تو اضافہ کر دیتے ہیں۔ جیسے جستجوئی و تلاش، آرزوئی و تمنا، وغیرہ تلفظ بھی اور املا بھی اسی طرح ہوگا۔

بعض الفاظ یا تو غیر فارسی الاصل ہونے کی وجہ سے جیسے نشو و نما، ہندو و مسلم یا اس وجہ سے کہ واو مادہ کا ماقبل ساکن ہے، جیسے دیو و دد، خدیو و کسریٰ۔ ان میں واو مادہ خود متحرک ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ واو والے الفاظ میں (ی) کا اضافہ ہو یا نہ ہو مرکب عطفی میں ہمزہ نہیں ہوتا۔ لیکن اضافت میں (ے) پر ہمزہ لکھا جاتا ہے جیسے جستجوئے دوست، آرزوئے مسرت، لیکن اس میں بھی اگر واؤ کو متحرک کر دیا جائے تو (ے) پہ ہمزہ نہیں لکھا جائے گا۔

سہارا ص ۳۸۹

آپ فرماتے ہیں ۔" اضافت کی صورت میں ہائے مختفی کے ماقبل کو سہارے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ، چوں کہ ہائے مختفی علامتِ اضافت کے طور پر زیر کو قبول نہیں کرتی اس لئے تلفظاً مبدل بہ ہمزہ ہو جاتی ہے "۔

زیر کو تو قبول نہیں کرتی ، لیکن کیا مرکب عطفی میں ضمہ کو قبول کر لیتی ہے؟ اس ہمزہ کو آپ تقطیع میں مکسور مانیں گے ۔ یا ساکن ؟ کیا جلوہ و پردہ میں ہائے مختفی مضموم ہوگی یا واو مضموم ہوگا ؟ تقطیع میں ہائے مختفی اور واو عطف کا کیا رول ہوگا ؟

مفتوح یا مضموم ص ۳۹۰

کیجئے تیر اندازہ ہو سیدھا تو کر لو تیر کو

یہاں آ کر یہ کھلا کہ اپنے اختراعی قاعدے کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے ایک مفروضہ بھی ایجاد کر ڈالا ۔ بنائے فاسد علی الفاسد اسی کو کہتے ہیں ۔ آپ فرماتے ہیں کہ " واو عطف دونوں صورتوں میں یعنی وہ مفتوح ہو یا مضموم اظہار حرکت کے لئے اس کو کسی اور سہارے کی ضرورت نہیں ہوتی " آپ کا نظریہ ہے کہ واو عطف خود مضموم ہوتا ہے ، اس کا ماقبل مضموم نہیں ہوتا ۔ اس اختراعی اصول کے مطابق مندرجہ ذیل مصرعوں کی تقطیع فرمائیے ۔ حروف کے سکون و حرکت اور تلفظ و حذف کی جانچ کے لئے اس سے بہتر کوئی میزان نہیں ۔

وہ جیب ہے ہوش ہوتا تھا نہ دار و رسن خاموش
اگر کمبل سے بہتر جانتے کمخواب و شبنم کو

یگانے زندگی تنگ ہیں عزیز و اقربائے زند
سقا کہ خداوند ہے تو لوح و قلم سکا

جب تنگ ہے جہاں میں گل و بگلزار
(بحر الفصاحت صفحہ ۱۸۰ تا صفحہ ۱۹۱)

سادہ و پرکار تر غافل و ہشیار تر (غالب نسخۂ عرشی)
شیشہ و شمع ہی نمایاں ہے (میر مرتبۂ آسی)

خلق کریم و نفس نفیس و ابر مفیض و نائرہ رحمت
آب بقائے و خاک شفائے و نار خلیل و باد مسیحا

تبصرے

السیرۃ النبویہ (عربی)، مولانا سید ابوالحسن علی الندوی۔ ضخامت: چار سو پچھتر صفحات۔ کاغذ، طباعت و ٹائپ اعلیٰ۔ پتہ: ادارۂ نشریات و تحقیقات اسلام، ندوۃ العلماء لکھنؤ۔ یو۔پی۔

سیرت النبی پر چھوٹی بڑی ہر قسم کی کتابیں سینکڑوں لکھی گئی ہیں، لیکن زیر تبصرہ کتاب اپنی نوعیت میں منفرد ہے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تاریخ اور اسرار شریعت شاہ ولی اللہ دہلوی کے اسلوب میں دونوں کو مخلوط کر کے ان کا بیان ایسے سائنٹفک اور منطقی انداز میں کیا گیا ہے کہ اسے پڑھ کر ایک غیر متعصب قاری کا دل خود بخود اس کی شہادت دے گا کہ جس ذاتِ گرامی کی یہ سوانح حیات ہے وہ بے شبہ صرف ایک عظیم انسان نہیں بلکہ مرسل من اللہ اور موید من اللہ ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت و بعثت مکہ میں اور قریش میں ہی کیوں ہوئی، پھر آپ نے ہجرت کی تو مدینہ کو ہی کیوں انتخاب فرمایا؟ اس میں کیا حکمت و مصلحت تھی، یہ محض بخت و اتفاق نہیں ہو سکتا، مورخین و ارباب سیرت عموماً ان چیزوں کو نظر انداز کر جاتے ہیں، مولانا نے تاریخ اور جغرافیہ کی روشنی میں ان مباحث پر مدلل گفتگو کر کے اسلام کے عالمگیر پیغام کے لیے ان کی اہمیت و افادیت ثابت کی ہے، اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو نہایت عظیم الشان انقلاب پیدا کیا اس کی وسعت اور اہمیت کا اندازہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا کہ جب تک کہ بعثت نبوی کے وقت دنیا کے عام مذہبی، اخلاقی، تمدنی اور تہذیبی حالات و کوائف عموماً اور عرب کے محاسن و معائب اور فضائل و رذائل خصوصاً معلوم نہ ہوں مولانا نے ایک مستقل باب میں تحقیقات جدیدہ اور اصل متعلقہ ماخذ کی روشنی میں ان سب امور پر بھی سیر حاصل

گفتگو کی ہے، پھر جہاں تک اصل سیرت کا تعلق ہے، ولادت سے لے کر وفات نبوی تک کے تمام واقعات وحوادث زیر قلم آگئے ہیں لیکن اس سلسلہ میں بھی تین چیزوں کا برابر اہتمام کیا گیا ہے (۱) ایک یہ کہ جو کچھ لکھا ہے اس میں مشرق ومغرب کی حالیہ تحقیقات سے خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے۔ اس کا ثبوت اس نہایت طویل فہرست ماخذ ومصادر سے بھی ہوتا ہے جو عربی، انگریزی اور اردو کی تقریباً تمام ہی قابل ذکر کتابوں پر مشتمل ہے (۲) دوسری چیز یہ ہے کہ جن معاملات ومسائل اور جن ظروف وحالات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول برحق اور موید من اللہ ہونے کا ثبوت طبعی اور منطقی طور پر پیدا ہوتا ہے اُن کو جگہ جگہ زیادہ نمایاں کیا گیا ہے یہ فاضل مصنف کا کمال ہے کہ انہوں نے تاریخ سے علم کلام کا کام لیا ہے (۳) تیسری خصوصیت یہ ہے کہ عبارت ماقل ودل کی مصداق ہے، ہر واقعہ میں اسی کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ جو اُس کا مغز اور روح ہے اسی کو اجاگر کیا جائے اور جو اُس کی غیر ضروری تفصیلات ہیں اون کو نظر انداز کر دیا جائے۔ مثلاً غزوات میں جو جزئی تفصیلات امہات کتب سیرت میں مذکور ہیں وہ اس کتاب میں نہیں ملینگی لیکن ہر غزوہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کردار کیا رہا ہے اس کا ذکر ضرور ملے گا۔ غرض کہ ان تین خصوصیات کے ساتھ مولانا کے قلم بلاغت رقم نے سیرت مقدسہ کی خاکہ نگاری اس دیدہ وری اور صداقت سے کی ہے کہ اسے پڑھ کر غیر شعوری یا نیم شعوری طور پر قاری کے ذہن میں سراج منیر اور نور مبین ہدایت کا نقش خود بخود اجاگر ہو جاتا ہے اور ایک تصنیف کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے۔ عجیب بات ہے کہ انہیں دنوں میں عربی میں سیرت پر متعدد کتابیں اسی سائز اور کم وبیش اسی ضخامت پر شائع ہوئی ہیں اور ہماری نظر سے گذری ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق اور بلاغت بیان کے ساتھ جو دعوتی انداز اس کتاب کا ہے وہ کسی اور میں نظر نہیں آیا۔

~~~

الترغیب والترہیب جلد سوم از مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی، سائز متوسط، ضخامت ۴۰۴ صفحات، کتابت وطباعت بہتر: پتہ: ندوۃ المصنفین دہلی
~~~

اس کتاب کی دو جلدیں پہلے شایع ہو کر عوام و خواص میں مقبول ہو چکی اور برہان میں ان کا تذکرہ آچکا ہے، یہ اسی سلسلہ کی تیسری جلد ہے جو حج، جہاد اور فضائل قرآن کے ابواب پر مشتمل ہے اور یہ ابواب مجموعی طور پر دو سو ستر احادیث پر مشتمل ہیں۔ لائق مترجم نے کتاب کی تلخیص کے ساتھ ان احادیث کا شستہ و شگفتہ اردو میں ترجمہ اور پھر اس کی تشریح کا مستقل کام تو کیا ہی ہے بڑی بات جو اہل علم کے لیے قابل قدر اور لائق تحسین ہے یہ ہے کہ مختلف نسخوں کو سامنے رکھ کر اور کتب حدیث کی مدد سے متن کی تصحیح کی ہے، مصنف یعنی علامہ منذری نے جو حوالے دیے ہیں ان کی مراجعت اصل سے کی ہے، اور اگر حوالہ میں مصنف سے کہیں سہو یا ذہول ہو گیا یا اصل میں ہی کوئی غلطی یا اختلاف ہے تو حاشیہ ڈال کے اس کی نشاندہی کی گئی ہے، اور عجیب بات ہے کہ اس جلد میں اس کے مواقع نسبتہً زیادہ آئے ہیں۔ چنانچہ ہم نے شمار کیا تو معلوم ہوا کہ کتاب میں ۴۲ مقامات ایسے ہیں جہاں لائق مترجم نے مصنف یا کسی اور امام کے سہو کی نشاندہی اور اس کی تصحیح کی ہے۔ علاوہ ازیں مصنف کے حوالوں پر مترجم نے جگہ جگہ کچھ اور حوالوں کا اضافہ بھی کیا ہے، پھر ہر باب کے آغاز میں موضوع باب سے متعلق ایک مقدمہ بھی ہے جس میں موضوع کی حقیقت اور اس کی اہمیت و فضیلت پر گفتگو ہے غرض کہ اب یہ کتاب فقط ترجمہ نہیں، بلکہ حدیث اور اس کے متعلقات کے بارے میں نہایت مفید تحقیقی معلومات کا ایک اہم مجموعہ بھی ہے، اور اس لیے اس کا مطالعہ عوام اور خواص دونوں کے لیے ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

تجدید دین

از مولانا وحید الدین خاں تقطیع متوسط ضخامت ۴۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیے پتہ: مکتبہ الرسالہ، جمعیۃ بلڈنگ، قاسم جان اسٹریٹ، دہلی ۶

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آج اسلام کے صاف و شفاف چہرہ پر غلط خیالات و مزعومات اور ان کے تحت غلط اعمال و افعال کے گرد و غبار کی ایسی تہیں جم گئیں ہیں، جن کے باعث اصل چہرہ کی آب و تاب مدہم اور بعض جگہ معدوم ہو گئی ہے، ضرورت ہے کہ

اس گرد و غبار کو دور کیا جائے، اس رسالہ کا موضوع بحث یہی ہے اس میں اُن امور اور اُن کے اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے جن کے باعث اسلام کا چہرہ غبار آلود ہو گیا ہے اور پھر اس صورتِ حال کی اصلاح کے لیے چند تجاویز پیش کی گئی ہیں، لائق مولف نے اس سلسلہ میں بعض باتیں بڑے کام کی اور مفید لکھی ہیں جن پر مسلمان اداروں کو غور کرنا چاہیے، لیکن افسوس ہے انھوں نے علم کلام، منطق اور فلسفہ کے ساتھ فقہ اور تصوف کو بھی اسباب زوال میں شامل کر لیا ہے اس میں شک نہیں کہ فقہ اور تصوف کے عنوان سے جو بے اعتدالیاں اور بے عنوانیاں ہوئی ہیں ان سے اسلام کو عظیم نقصان پہونچا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ تو نہیں ہونا چاہیے کہ فقہ اور تصوف، جو اسلام کے دو اہم مظہر ہیں سرے سے انہیں کو مذموم قرار دیا جائے، بہت سے مسلمان خشوع اور خضوع سے نماز نہیں پڑھتے تو کیا اس وجہ سے نماز ہی ترک کر دینی چاہیے۔

(بقیہ صہ ۳۸۰)

چاہنا خلق کو صہبائے صنم سے محروم ایسی نیت پہ بہشت آپ کو واعظ معلوم (مومن)

یائے مکسور کا تلفظ ص ۴۰۱

اہل اردو یا ئین کے اجتماع سے بہت گھبراتے ہیں جب کہ پہلی یا مکسور ہو۔ جہاں ایسا موقع آتا ہے فوراً پہلی یا کو ہمزہ سے بدل دیتے ہیں۔ سمجھیے۔ دیکھیے۔ وغیرہ میں یہی عمل کیا گیا تھا۔ اور بعض الفاظ کی شکلیں بگاڑ دیتے ہیں۔ جیسے تمیز، تعین تخئیل تزئین وغیرہ۔ لیکن اب یا کو واپس لانے کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے اور کافی حد تک کامیابی بھی ہو گئی ہے۔ میں نے ان مصادر میں ہمزہ لکھنا مدت سے ترک کر دیا ہے۔ البتہ دو لفظوں میں عام محاورہ کا اتباع کرنا پڑتا ہے۔ بدتمیز، باتمیز اور تعینات۔ یہ غلط العام فصیح کے تحت آچکے ہیں۔ ہاں ترکیب میں جب کہ معنی مصدری مراد ہوں تو تعیین رنگ و نسل، تمییز نیک و بد یا ئین لکھنا چاہیے۔ اردو افعال میں بھی نقطے لکھتا ہوں۔ لئے بمعنی واسطے (حرف جار) پر ہمزہ لگاتا ہوں۔ باقی آئندہ =

سنہ ۱۹۵۴ء — حیات شیخ عبد الحق محدث دہلوی۔ العلم والعلماء۔ اسلام کا نظام عفت و عصمت۔ تاریخ صقلیہ، تاریخ ملت جلد نہم

سنہ ۱۹۵۵ء — اسلام کا زرعی نظام، تاریخ ادبیات ایران، تاریخ علم فقہ، تاریخ ملت حصہ دہم، سلاطین ہند اول، تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث پٹنی

سنہ ۱۹۵۶ء — ترجمان السنہ جلد ثالث۔ اسلام کا نظام حکومت طبع جدید دلپذیر ترتیب، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد دوم، خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات

سنہ ۱۹۵۷ء — لغات القرآن جلد پنجم، صدیق اکبرؓ، تاریخ ملت حصہ یازدہم، سلاطین ہند دوم، انقلاب روس، روس انقلاب کے بعد

سنہ ۱۹۵۸ء — لغات القرآن جلد ششم، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، تاریخ گجرات، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم

سنہ ۱۹۵۹ء — حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط، ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ، جنگ آزادی ۱۸۵۷ء، مصائب درگوئن۔

سنہ ۱۹۶۰ء — تفسیر مظہری اردو پارہ ۲۹-۳۰۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط، امام غزالی کا فلسفۂ مذہب و اخلاق۔ عروج و زوال کا الٰہی نظام۔

سنہ ۱۹۶۱ء — تفسیر مظہری اردو جلد اول، مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط، اسلامی کتب خانے، عرب و دنیا۔ تاریخ ہند پر نئی روشنی

سنہ ۱۹۶۲ء — تفسیر مظہری اردو جلد دوم۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں، معارف الآثار۔ نیل سے فرات تک۔

سنہ ۱۹۶۳ء — تفسیر مظہری اردو جلد سوم، تاریخ ردہ، سرکشی ضلع بجنور۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی اول

سنہ ۱۹۶۴ء — تفسیر مظہری اردو جلد چہارم، حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط، عرب و ہند عہد رسالت میں، ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں۔

سنہ ۱۹۶۵ء — ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول۔ تاریخی مقالات، لادینی دور کا تاریخی پس منظر، ایشیا میں آخری نوآبادیات

سنہ ۱۹۶۶ء — تفسیر مظہری اردو جلد پنجم، رموز عشق۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک۔ ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں۔

سنہ ۱۹۶۷ء — ترجمان السنہ جلد چہارم، تفسیر مظہری اردو جلد ششم، حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کی فقہ

سنہ ۱۹۶۸ء — تفسیر مظہری اردو جلد ہفتم، تین تذکرے۔ شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات، اسلامی ہند کی عظمت رفتہ۔

سنہ ۱۹۶۹ء — تفسیر مظہری اردو جلد ہشتم، تاریخ الفخری، حیات ذاکر حسین، دین الٰہی اور اس کا پس منظر

سنہ ۱۹۷۰ء — حیات عبدالحی، تفسیر مظہری اردو جلد نہم، مآثر و معارف، احکام شرعیہ میں حالات زمانہ کی رعایت

سنہ ۱۹۷۱ء — تفسیر مظہری اردو جلد دہم، بیماری اور اس کا روحانی علاج، خلافت راشدہ اور ہندوستان

سنہ ۱۹۷۲ء — فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، انتخاب الترغیب والترہیب۔ اخبار التنزیل، عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان